

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

النَّبِيَّ الصَّبِيحُ لَمِشْكَاةَ الْمِصْبَاحِ

١١ ————— ١٤

إِضْلَاحُ الْمَشْكُوتِ المستعجب

الجزء الثاني

من تأليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيع الدين أحمد رفيع المهر وثر الفتيوى
استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الإسلامية شيتاغونغ بنغلاديش
ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

المكتبة الأشرافية شارع الجامعة الإسلامية ، فتيه شيتاغونغ
بنغلاديش

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ

صلوة فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف | حدیث: عن عبد اللہ بن عمرو.....

..... فاعلقها علیہ ومکث فیہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ شریف کے اندر داخل ہونے کے بعد (عثمان بن ملوک نے) دروازہ کو بند کر لیا تاکہ دوسرے لوگ اندر نہ آسکیں، اور مجرم نہ ہو جائے، اور آپ بیت اللہ کے اندر کچھ وقت تک ٹھہرے، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔ یعنی اس وقت خانہ کعبہ چھ ستونوں پر قائم تھا (ابن یسّٰں ستون میں) پھر آنحضرتؐ نے نماز پڑھی۔ نکاح ابن عباس۔ ابن عباسؓ کی حدیث جو اسامہؓ سے منقول ہے وہاں "لحیصل" ہے۔ فتعارضاً۔ دفع نفاض۔ (۱) دخول بیت اللہ آنحضرتؐ سے دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی اور ایک مرتبہ نہیں پڑھی، لیکن یہ بات اکثر کے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث ابن عباسؓ ہے اور حدیث ابن عباسؓ عن اسامہؓ سے لہذا ثقیل کو ترجیح دی جائے (۳) نافع میں آتا ہے کہ آنحضرتؐ اسامہؓ کو پانی لانے کیلئے بھیجا تھا تاکہ دیواروں کی تصویروں کو دھو کر صاف کر دیا جائے ہو سکتا ہے آنحضرتؐ نے اسی عرصہ میں نماز پڑھی ہو۔ (مرقاۃ ص ۱۸۴ وغیرہ)

حدیث ۱۔ عن ابی ہریرۃ..... صلوة فی مسجدی ہذا اخیر من الف صلوة فیما سواہ

إلا المسجد الحرام، یہاں چار مباحث ہیں۔ پہلی بحث:۔ سوال یہاں خیرین الف صلوة کا ذکر ہے اور ان میں

کی روایت میں ہے "وصلوۃ فی مسجدی بخمسين الف صلوة" (ابن ماجہ ص ۱۸۱) فتعارضاً۔

جوابات | (۱) ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے (۲) عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے (۳) اول الف

کی آئی تھی۔ ثانیاً خمسين الف کی وحی آئی ہوگی، (۴) افلاص کے تفاوت سے ثواب میں تفاوت ہو سکتی طرف اشارہ

ہے۔ دوسری بحث، مسجد نبویؐ کی فضیلت کس حصہ کیلئے ہے۔ (۱) نووی، سیکی، اور محب طبری وغیرہ کہتے

ہیں یہ فضیلت اس حصہ کیلئے ہے جو نبی علیہ السلام کے زمانہ میں موجود تھا (۲) احناف اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اس حصہ

کیلئے بھی یہ فضیلت حاصل ہوگی جو بعد میں اضافہ کیا گیا۔ (مرقاۃ ص ۱۸۴) دلیل فریق اول۔ حدیث

(ابن ماجہ) کیونکہ لفظ ہذا اسے اشارہ موجودہ جو کثرت ہوتا ہے۔ اسکی ثابت ہوا یہ فضیلت اسی حصہ کو حاصل ہوگی

جو ارشاد نبویؐ کے وقت موجود تھا۔ دلائل فریق ثانی۔ (۱) عن ابی ہریرۃؓ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ يقول لو بنی ہذا المسجد إلی صنعاء کان مسجدی (اسی روایت کو صاحب فوار

الوفاء نے ضعیف کیا، (۲) عن عثمانؓ لما فرغ من الزیارة قال لو انھی (وفی روایت لومئذ) إلی ذی الحلیفۃ

لکان کل مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی روایت لکان منہ۔ (مرقاۃ ص ۱۸۴)

ردی ابن ابی شیبہ و یحییٰ والدیلی فی مسند الفردوس بسند فیہ متواتر ، (۳) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صریحاً مسجد نبویؐ ہذا ہمارے اور قانون یہ ہے کہ جب اشارہ اور ناکہ دونوں جمع ہوں تو ناکہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی جس صہرہ مسجد نبویؐ کا اطلاق ہوگا اس میں نماز پڑھنے کا بھی ثواب ہوگا ۔ (۴) مسجد حرام کے بارے میں سب متفق ہیں کہ اضافہ شدہ صہرہ بھی اس فضیلت میں داخل ہے لہذا مسجد نبویؐ کی بھی یہی بات ہونی چاہئے ۔ **جواب** صریحاً الباب میں آئم اشارہ دوسری مساجد کو اس حکم سے نکالنے کیلئے ہے اس حصے کی تخصیص کیلئے نہیں جبر وقت ارشاد موجود تھا لہذا بعد میں اضافہ شدہ صہرہ بھی مسجد نبویؐ ہذا میں داخل ہے ۔ **تیسری بحث** :- **قوله إلا المسجد الحرام** ، اس استثناء میں تین احتمالات ہیں (۱) مسجد حرام میں اس قدر ثواب ہوگا جلد کہ ہوگا (۲) اس کی زائد ہوگا ۔ (۳) یادوں میں برابر ہوگا ۔ (معارف السنن ج ۳ :- ۲۱۳) **مسجد حرام کی فضیلت** ، اس کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول جہور کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں استثناء کا مبیع مطلب یہ ہے **إلا المسجد الحرام** فانہ افضل **دلائل** (۱) صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے (۲) **قوله تعالیٰ** ان اذل بیت وضع للناس للذي ببكة مبارکاً وهدى للعالمین (آل عمران آیت ۹۶) ۔ اس آیت میں متعدد مثبت سے مسجد حرام کی فضیلت بیان کی گئی ۔ (۱) اسکا واضع اللہ تع ہے (۲) اسکو مبارک (بیشتر النفع کہا گیا) ۔ (۳) اہل جہان کیلئے مرکز ہدایت قرار دی گئی ۔ (۴) اسکی زیادت کو فرض قرار دیا گیا ۔ (۵) اسکو جائے امن قرار دیا گیا وغیرہ دوسرا قول یہ ہے کہ مالکؒ ، عینیؒ ، قاضی عیاضؒ مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں ،

دلائل (۱) **عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت ببكة من البركة** (بخاری ، مسلم) (۲) مسجد نبویؐ آنحضرتؐ کی جائے صلوٰۃ ہے اور مسجد حرام ابراہیمؑ کی جائے صلوٰۃ ہے لہذا مسجد نبویؐ افضل ہونا چاہئے ، **جوابات** : جہور فرماتے ہیں کہ آپؐ کی یہ دعا برکت دنیویہ کے اعتبار سے ہے اور مسجد حرام کی فضیلت و برکت تراخروی اعتبار سے ہے ، آنحضرتؐ کی یہ دعا اور مسجد نبویؐ آنحضرتؐ کی جائے صلوٰۃ ہونا فضیلت جزئی اور عامضہ ہے اور مسجد حرام کی فضیلت کلی اور ذاتی ہے ۔ **چوتھی بحث** :-

مرتبہ آراکشاہ حضرت اقدس : ہاں آنحضرتؐ کے آراکشاہ کعبہ ، عرش اور کرسی سے افضل ہونے پر سوالے ابن تیمیہؒ اور غفرلہ کے سب اتفاق ہے ۔ یہ پاکیزہ تر از عرش ہیں جنت فردوس : آراکشاہ کے رسولؐ کا ہے (الکام فی المناہج)

۱۔ حق آنکھ او جان جہاں ست : خدائے روضہ اش بہفت آسمان ست (فائق ناٹوئی)
۲۔ ادب کا بہت زیر آسمان از عرش ناکہ تر : نفس گم کردہ می آید جنبہ و بازید انجا ۔
۳۔ **والآخر** ۔ قد فاق عرشاً والسُّنُوت العالی : ارض حوت جسد النبی مختار ۔

دلائل

(۱) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - " أَنْ كُلْ نَفْسٌ تَدْفِنُ فِي التُّرْبَةِ الَّتِي خَلَقَتْ مِنْهَا (تُخَالِكُمْ) فِي مُسْتَدْرِكِهِ) فَعَلِمَ مِنْ - ذَلِكَ أَنَّ الْفَضْلَ فِيهَا إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّهُاجُزُهُ مِنْ مَادَّةِ بَدَنِهِ وَصَوْرِهِ الْأَحْسَى . وَلَا رَيْبَ أَنَّ أُرْدَانُ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ خَنِبَتْ عَلَى أَجْسَادِ أَهْلِ الْجَنَّةِ كَمَا ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ وَلَا شَكَّ أَنَّ ذُرَّةً مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا يَتِمُّهَا فَإِذَا لَاحِظْتَ لِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَصَحَّتْ أَنَّ مَشَاءَ اللَّهِ مَطْمَئِنُّ الْقَلْبِ قَرِيبُ الْعَيْنِ بِمَا جَعَلُوا عَلَيْهِ (مَعَارِفُ السُّنَنِ ص ۳۲۴) -

(۲) أَبِی مَسْلَمَةَ الشَّعْبِيِّ وَاسْمُ أَوَّلِ أَوْ رَافِضِ الْمَخْلُوقِ بْنِ ، الْأَوَّلِ شَيْخٍ مِنْ بَنِي يَاجُجَارٍ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ قَبْلَ الْأُمُشْيَاءِ فُورَ نَبِيِّكَ مِنْ فُورٍ ۶ - اِنَّمَا (الْمَوَاقِبُ) بِمَعْنَى أَنْتَ نَفْسُ يَاجُجَارٍ جَابِرُ اللَّهِ تَعَالَى نَفْسُهَا أَشْيَاءُ سَبْعَ سِتْرَةٍ نَفْسُكَ لَوْ أَنَّ نَفْسُكَ (نَبَايَسَ) سَمِعَتْ كُنُوزَ الْإِلَهِ اسْكَامًا مَادَّةً تَمَّا بَلْكَ أَنْفُسُكَ نَفْسُكَ (فِيضُ) بَدَا كَلِمَةً - اَللَّهُ أَكْبَرُ ذَاتِ أَقْدَسٍ بِرُحْمٍ سَبْعَ زِيَادَةٍ وَحُتُونٍ أَوْ تَجْلِيلٍ كَلِمَةٍ بِهِيَ بَنَاءُ بَارِئٍ هُوَ يَهْدِي بِهِ - اسْتَغْنَى نَفْسُكَ كَاوَهُ حَصْبِهِ مَذْهَبِهِ بِهِيَ جَوَافِكُ بَنٍ مَبَارَكٍ مُتَمَلِّحٍ ، بِهِيَ شَرَفُ كَعْبَةٍ أَوْ عَرْشٍ وَكَرْسِيِّ كَوَيْسٍ هِيَ حَاصِلُ نَبِيٍّ (اَنْشَرُ الطَّبِيبُ مَعَ أَضَافِهِ) حَدِيثٌ :- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ لَا تَشْتَدُّ الرِّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ -

تشریح شدت کے معنی باندھنا اور ریخال کے معنی کجاوہ یعنی کجاوہ باندھنا (سفر نہ کرو) مگر تین مسجدوں کی طرف ، مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں لہذا مسجد حرام ، مسجد نبوی اور بیت المقدس کے علاوہ اور کسی بھی مسجد کیلئے سفر نہ کرو -

مذاہب (۱) ابن تیمیہ اور فخر رازی زیارت روضہ اقدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف | (۲) جمہود صحابہ و تابعین اور ائمہ کے نزدیک کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور کہتے ہیں کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور وضو روضہ اقدس کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے ورنہ نہیں - (۳) جمہود صحابہ و تابعین اور ائمہ کے نزدیک یہ مشروع ہے بلکہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ عرف روضہ اطہر کی زیارت کی نیت کی جائے ہر مرد و عورت و بچہ جائے تو زیارت مسجد نبوی کا شرف بھی حاصل ہو جائیگا - (۴) بعض صوفیہ کے نزدیک روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا واجب ہے - سفر عمرہ یا حج میں اگر بغیر زیارت لوٹے تو ترک وجوب کے سبب فاسق ہوگا - **دلیل ابن تیمیہ** حدیث الباب ہے وہ کہتے ہیں تقدیر عبارت یوں ہے - لَا تَشْتَدُّ الرِّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ ، یعنی حرموں کو ایک لے مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی جگہ سفر نہ کرو اس عموم میں نبی کی قبر مبارک بھی داخل ہے -

دلائل جمہور (۱) عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَّعُمْ كُنْتُمْ نَهَيْتُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا خُزُرُهَا (ابن ماجہ)

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ - " أَنْ كُلْ نَفْسٌ تَدْفِنُ فِي التُّرْبَةِ الَّتِي خَلَقَتْ مِنْهَا (تُخَالِكُمْ) فِي مُسْتَدْرِكِهِ) فَعَلِمَ مِنْ - ذَلِكَ أَنَّ الْفَضْلَ فِيهَا إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّهُاجُزُهُ مِنْ مَادَّةِ بَدَنِهِ وَصَوْرِهِ الْأَحْسَى . وَلَا رَيْبَ أَنَّ أُرْدَانُ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ خَنِبَتْ عَلَى أَجْسَادِ أَهْلِ الْجَنَّةِ كَمَا ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ وَلَا شَكَّ أَنَّ ذُرَّةً مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا يَتِمُّهَا فَإِذَا لَاحِظْتَ لِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَصَحَّتْ أَنَّ مَشَاءَ اللَّهِ مَطْمَئِنُّ الْقَلْبِ قَرِيبُ الْعَيْنِ بِمَا جَعَلُوا عَلَيْهِ (مَعَارِفُ السُّنَنِ ص ۳۲۴) -

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ - " أَنْ كُلْ نَفْسٌ تَدْفِنُ فِي التُّرْبَةِ الَّتِي خَلَقَتْ مِنْهَا (تُخَالِكُمْ) فِي مُسْتَدْرِكِهِ) فَعَلِمَ مِنْ - ذَلِكَ أَنَّ الْفَضْلَ فِيهَا إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّهُاجُزُهُ مِنْ مَادَّةِ بَدَنِهِ وَصَوْرِهِ الْأَحْسَى . وَلَا رَيْبَ أَنَّ أُرْدَانُ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ خَنِبَتْ عَلَى أَجْسَادِ أَهْلِ الْجَنَّةِ كَمَا ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ وَلَا شَكَّ أَنَّ ذُرَّةً مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا يَتِمُّهَا فَإِذَا لَاحِظْتَ لِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَصَحَّتْ أَنَّ مَشَاءَ اللَّهِ مَطْمَئِنُّ الْقَلْبِ قَرِيبُ الْعَيْنِ بِمَا جَعَلُوا عَلَيْهِ (مَعَارِفُ السُّنَنِ ص ۳۲۴) -

جب زیارت قبور مامور بہا ہے تو یقیناً اسکے لئے سفر بھی جائز ہوگا، بعض صوفیاء الامر للوجوب کے قاعدہ سے وجہ یہ
لا قائل ہوئے لیکن یہ درست نہیں (۱) عن انسؓ من زار قبری وجبت له شفاعتی (الجامع الصغیر للسیوطی)
(۳) عن ابن عمرؓ من حج ولم یزرنی فقد جفانی۔ (ابن حبان)۔ (۴) عن حاطبؓ قال قال
علیہ السلام من زارنی بعد ماتی فکأنما زارنی فی حیاتی (دارقطنی) (۵) من عمرہ سمعت رسول اللہ
صلیہ یقول من زار قبری أو قال من زارنی کنت لہ شفیعاً أو شہیداً (مسند ابوداؤد طیالسی ص ۷۰)۔

گو وہ احادیث سنداً ضعیف ہیں لیکن امت لاتعاس متوازن کی توثیق کرتا ہے، اور تعامل متوازن تو خود بھی مستقل دلیل ہے۔
(۶) علامہ سبکی نے اس پر اجماعِ قولی اور فعلی نقل کیا ہے۔ **جوابات** (۱) جمہور کہتے ہیں حدیث الباب میں
تقدیر عبارت یوں ہے لا تشق الرحال الی مسجد الا الی ثلثة مساجد اور مخصوص مستثنیٰ مذہب و ف
نکالا گیا وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے۔ پھر اسکی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لا ینبغی للمصلی أن یشد
رحاله الی مسجد ینبغی فیہ الصلوة غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی هذا (مسند احمد)
اسکی راوی شہر بن حوشب میں اگرچہ کچھ ضعیف ہے لیکن ان کی حدیث درجہ حسن کی ہے (کہو قال الحافظ البیہقی فی الرواۃ
(۵) ابن تیمیہؒ نے مستثنیٰ مذہب جعفر النعمانیؒ یا موقع ما اسکی تجارت، حج، صلہ رحمی اور طلب علم وغیرہ کیلئے بھی سفر
ممنوع ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے (۲) یہ نبی ان لوگوں کیلئے مخصوص ہے جو مساجد مثلاً کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے
کی مذمان لیں تو انکو وفاء نذر کیلئے سفر فروری نہیں بلکہ مقامی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہے۔ (۳) ابن تیمیہؒ کے مسلک
کی ترویج درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن سعد بن ابی وقاصؓ قال من خرج حیاتی فی هذا المسجد
مسجد قباء فصلی فیہ کان عدل عمرة ای عدل ثواب عمرة (رسالہ ص ۱۱۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا مساجد مثلاً کے سوا مسجد قباء کیلئے بھی سفر کرنا جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ کے تفردات
میں بہت زیادہ ننگوار فقرہ ہے۔ **زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر کرنے کے متعلق اختلاف۔**

مذہب (۱) بعض شوافع، احمد حنبلی، قاضی سبین، ابن تیمیہؒ وغیرہم کے نزدیک یہ جائز نہیں، (۲) جمہور کے
ز نزدیک جائز ہے۔ **دلیل فریق اول** حدیث الباب **دلیل فریق ثانی** (۱) ان النبی
صلیہم کان یأتی قبور الشہداء بأحد عنی زاس کل حول۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) قال الشؓ فی استفد منہ
(فی هذا الحديث) مذہب الزیارة وان بعد مملہ (رد المختار ص ۲۰)۔ **جوابات** (۱) عزائیؒ فرماتے

ہیں حدیث الباب کے معلوم ہوا ان تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں فضیلت میں برابر ہیں اسلئے وہاں ممانعت کی وجہ بالکل ظاہر ہے
لیکن مختلف ہیں اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام سے مناسبت ہوتی ہے اسکی ان کی زیارت کیلئے سفر کرنا
اولیائے کرام کے مراتب

نا جائز نہ ہونا چاہئے (۲) نیز ممانعت کی کوئی خاص دلیل بھی نہیں لہذا اباست اصلہ کا مقتضی یہی ہے کہ جائز ہو اور قبور پر ہونے والی شرک و بدعت کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں بلکہ لوگوں کو ان منکرات سے حفاظت کی نیت سے جانا چاہئے، (۳) علامہ سبکی فرماتے ہیں ان میں مساجد کو فضیلت ذاتی حاصل ہے، لہذا ان تین مقامات کے علاوہ کسی جگہ فضیلت ذاتی کا تصور کرتے ہوئے سفر کرنا درست نہیں ہاں اگر فضیلت عرضی علم، جہاد، زیارت والدین اور قبور اولیاء کی نیت سے سفر کرے تو درست ہونا چاہئے،

حدیث :- عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي .

توجیہات

(۱) آنحضرتؐ کا روضہ مبارک اور منبر نبویؐ کے درمیان عبارت کرنا دخول جنت کا قوی سبب ہے، اس کی اس طرح جنت کے ٹکڑے سے تعبیر کی گئی (۲) رحمت و سعادت طے میں یہ مقام جنت کے باغ کے مانند ہے (۳) حقیقت پر محمول ہے یہ ٹکڑا واقعی جنت سے لایا گیا ہے۔ جس طرح جہرا سود کو جنت سے لایا گیا، (۴) زمین کا یہ مقام فناء ہوگا بلکہ آخرت میں جنت الفردوس کی طرف منتقل کر دیا جائیگا۔ قولہ: ومنبري على حوضي۔

توجیہات (۱) منبر نبویؐ کے پاس عبادت و روضہ کو کڑا سبب قوی ہے (۲) یہ منبر حقیقتاً قیامت کے دن حوض کوثر کے کنارہ پر رکھا جائیگا۔

حدیث :- عن عثمان رضی اللہ عنہ من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة .

تشریح

علامہ طبری فرماتے ہیں کہ یہاں مسجد اکی تینوں تہذیبوں کی تعمیر و تعلیم کیلئے ہے یعنی جو شخص رضا مولیٰ کے خاطر معمولی سی معمولی مسجد بنائیگا۔ اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں بہت بڑا ایک گھر بنائیگا۔ اور مسلم کی روایت میں تو بنی اللہ له مثله فی الجنة آئے ہے، اشکال دنیا کے گھر اور جنت کے گھر کے مابین کس طرح مماثلت ہو؟ حالانکہ وہاں کی ایک بالشت دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، نیز بانی مسجد کیلئے ایک مثل کا وعدہ کیوں کیا گیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا“ ہے۔؟

جواب امت (۱) مثلیت، بحیثیت کمیت ہے نہ کہ بحیثیت کیفیت و منزلت (۲) یا فضیلت کے اعتبار سے مماثلت ہے، بنی مسجد جس طرح دنیا کے تمام اکٹھے سے بہتر ہے ایسا ہی جنت میں اس کے لئے جو مکان تعمیر کیا جائیگا وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے بہتر ہوگا (۳) مبنی میں مماثلت نہیں بلکہ بنائیں مماثلت ہے یعنی بندہ رضا مولیٰ کیلئے اپنی شان کے موافق گھر بنائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ اس بندہ پر راضی ہو کر اپنی شان کے مطابق گھر بنائیگا

(۳) بیان اولیٰ درجہ کے ثواب کا ذکر ہے اسکی زیادت کی نفی نہیں ہوتی۔ صحیح ابن خویمہ، کتاب الآثار لابن حنفیہ وغیرہ میں : «من بنی مسجداً للہ ولو کفحص قفلاً أو امغوص منہ» جو حدیث اُٹی ہے اسکی متعلق علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں اسکو مبالغہ پر صریح کہجائے۔ اور مبالغہ کیلئے تحقق فروری نہیں (مرقاۃ ۱۹۳۲ء، فتح الملہم، فیض الباری وغیرہ)۔

تحیۃ المسجد | حدیث :- عن ابي قتادةؓ إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس . مسند غلافیہ .

مذاہب ! (۱) داؤد ظاہری اور علامہ شوکانی کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک مندوب ہے۔ دلیل داؤد ظاہری و شوکانی | حدیث الباب ۔

دلائل جمہور ! (۱) عن زید بن اسلم قال کان اصحاب رسول اللہ صلعم یتدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون و رأیت ابن عمرؓ یفعلہ (ابن ابی شیبہ مثلاً)

(۲) ایک شخص مسجد میں لوگوں کی گردنوں پر سے نزلتا ہوا آیا تو نبی کریم صلعم نے اسکو بیٹھا دیا اور تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا (طحاوی) اسکی معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ جواب : یہ امر استنباطی ہے اور فریضہ استنباط وہ احادیث ہیں جو اجماع کی گئی ہیں پھر شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحیۃ المسجد اوقات مکروہ میں جائز ہے۔ لیکن اضاف اور ممالک کے نزدیک جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ احادیث نہیں ملے ہیں

نیز محرم کو بیچ پر ترجیح ہوتی ہے اور اگر تحیۃ المسجد پڑھنے کا موقع نہ ملے تو اُسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ۔

سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ۔ پڑھ لے ۔

قولہ : قبل ان یجلس ۔ بہ مستحب وقت کا بیان ہے چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلو سکن ۔ تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی بلکہ جلو سکن بعد میں پڑھ سکتا ہے لیکن شوافع اسکی قائل ہیں کہ جلو سکن تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے ۔ دلیل اُخاف ! عن ابي ذرؓ دخلت علی رسول اللہ ﷺ

وهو فی المسجد فقال لی یا ابا ذر صلیت قلت لا قال فقم فصل (کعتین) (ابن ابی شیبہ مثلاً)

(معارف السنن ۳۹۵، مرقاۃ ۱۹۶۲ء وغیرہ) حدیث :- عن ائسؓ البزاق فی المسجد خطیئۃ وكفارتها دفنها، تشریح | مسجد میں تمسکنا جائز نہیں اگر شد بدھ و درت کے تحت ایسی حرکت سرزد ہو جائے تو پھر اس گناہ کا دفعیہ یہ ہے کہ اس شخص کو زمین کی کنگروں یا مٹی میں چھپا دے

ناکہ مسجد کی بے حرمتی نہ ہو ۔ راقم الحسب : کہتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا حکم ہے جب مسجدوں کے

صحن وغیرہ کچھ تھے فی الحال اکثر مساجد بخنہ ہیں دفن وغیرہ مشکل ہے لہذا اسکی اجتناب کرنا ضروری ہے علامہ رویانی کہتے ہیں کہ مسجد تحت الشری سے لیکر آسمان تک ہے۔ لہذا اگر مسجد کے اندر دفن کر دیا گیا، تو وہ مسجد ہی میں ہوگا یہ احترام کے خلاف ہے لہذا دفن سے مراد اضرار ہے۔

وفی حدیث ابی ہریرۃؓ، ویبصق عن یسارۃؓ، ہاں اپنی بائیں طرف تھوک لے،۔۔۔
اشکالی | بائیں طرف بھی تو کاتب سیات فرشتے ہوتے ہیں اب کس طرح تھوکے؟۔

جوابات | (۱) ملک الیساہر جہ کاتب سیات ہے وہ مامور ہے اور ملک الیمین جہ کاتب حسات ہے وہ آمر ہے ویراعی للامر مالایراعی للماور، (۲) کاتب حسات، کاتب سیات کو کتابت سیات سے روکتا ہے، لہذا وہ آمر سے زیادہ محسن ہونے کی وجہ سے اسکا احترام زیادہ کرنا چاہئے۔ (۳) احتمال یہ ہے کہ نماز میں ملک الیساہر بجانب یمن مقتل ہو جائے وغیرہ (حاشیہ بخاری ص ۵۵۵، حاشیہ ابوداؤد مثلاً وغیرہ)

حدیث ۱۔ عن عائشۃؓ..... لعن اللہ الیہود والنصارى اتخذوا قبوراً انبیاءہم مساجد۔ اللہ تعالیٰ یہود اور نصاریٰ پر لعنت کرتے ہیں جنہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو مسجد گاہ بنایا۔۔۔

تشریح | (۱) وہی لوگ انبیاء کی تعظیم اور ان کی عبادت کی غرض سے ان کی قبروں کو مسجد کہتے تھے یہ شرک جلی ہے (۲) وہ تو عبادت اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء کی تعظیم کی نیت سے ان کی قبروں کو قبلہ بنا کر سجدہ کرتے تھے یہ شرک خفی ہے دونوں حرام ہیں لہذا امت محتاج ہیں بھی کوئی مسجد اس طرح بنائی جائے کہ قبر کی طرف سجدہ ہو تا ہو اور قبر کی تعظیم کی نیت ہو تو یہ ناجائز ہوگا،

درگاہ اور مقبرہ میں گاؤ وغیرہ ذبح کرنا | حدیث الباب ہے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ مقبرہ اور درگاہ میں بجا کر گاؤ وغیرہ ذبح کرنا اور اسکا گوشت کھانا حرام ہے کیونکہ ذابح گواہ کے نام پر ذبح کرے لیکن اس کی قبر میں مدفون شخص کی تعظیم مقصود ہونے سے لہذا، غلطی میں شرکت پائی گئی اسی بنا پر حرام ہوگا۔

حدیث ۲۔ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوا فی بیوتکم من صلوٰتکم ولا تتخذوا قبوراً۔

تشریح | من صلوٰتکم میں "من" تبصیر ہے یعنی صلوٰۃ نافذ اپنے گھروں میں پڑھا کر یا دکر کو قبرستان نہ بناؤ؛ اسکا مطلب یہ ہے کہ جیسے قبروں کے اندر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے اس طرح اپنے گھروں کو اسان بناؤ کہ اسکی اند باطن خارجی نہ پڑھو اس صورت میں جملہ نماز کے ذریعہ جملہ اولیٰ کی تائید ہو رہی ہے (۱) گھروں میں اپنے گھر کے دفن نہ کرو؛ کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائیگا، (۲) اسکا برعکس یعنی مقابل قبریں گھر نہ بناؤ کیونکہ قبور

مقامِ عبرت ہے اگر متبادلیں گم نہائی جائے لگیں تو متعدد ہی فوت ہو جائیں گے، (۲) الخیضہ کے طور پر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی تہا ہے گمراہ تو اس کے کچھ مہانداری کر لیا کرو ایسے نہ ہو جیسے کوئی قبرستان جائے اور وہاں کوئی چائے پلانے والا بھی نہ ملے، (تقریر بخاری ص ۳۱۶)

حدیث ۱:- عن ابن عباسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَمُوتُ بِتَشْيِيدِ الْمَسَاجِدِ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھ کو مسجدوں کے بلند اور مزین کرنے کا حکم نہیں دیا گیا، تزئین مساجد کے متعلق اختلاف (۱) بعض فقہاء اور قاضی شوکانی وغیرہ فرماتے ہیں مساجد کو نقش اور مزین کرنا مطلقاً جائز نہیں (۲) جمہود فرماتے ہیں اگر نقش و نگار مصلیوں کو نماز سے غافل کر دے تو جائز نہیں اور اگر ریاکاری اور فخر و مباہات کیلئے ہو تو مکروہ ہے اور اگر خوبصورتی اور صفائی کیساتھ عمارت کی مصلیٰ مقصود ہو تو مکروہ

دلیل شوکانی | **حدیث الباب :-** دلیل جمہور | خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ نے نقش و تصویروں سے مسجد بنائی تھی صحابہ کرام نے اتباعِ سلف کی محبت کی بنا پر اعتراض کیا تھا تو اپنے

آنحضرتؐ کی حدیث • مَوْتُ بَنِي اللَّهِ مَسْجِدًا اَمْ كُوبَشٍ كِي اَوْر فَرَمَا وَهُ نَفَشْ اَوْر بَرَفَشْ سَب کو شامل ہے، اس پر صحابہ کرام کا اجماع سکونی پایا گیا لہذا • علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدين کی بنا پر یہ مستحب ہونا چاہیے

جوابات | (۱) عثمانؓ کے عمل کے پیش نظر حدیث الباب کو مطلقاً تشبیہ مساجد پر عدم جواز کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔ (۲) حدیث الباب میں تو وجوب کی نفی ہے جس پر خود ما اُمرت وال ہے (۳) ابن الہمامؒ

فرماتے ہیں زیر بحث حدیث سے مراد دفائنِ نفوس کا تکلف کیا جانا خصوصاً محراب میں یا تزئین کر کے نماز بھی نہ پڑھیں، یا مسجد کا حق ادا نہ کر لیں، علامہ عینیؒ اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں جب لوگ اپنے گھر کو عالیشان اور نقش بنانے لگیں تو مساجد میں بھی ایسا کرنا پسند کیا گیا، تاکہ غیر مسلمین مساجد کو عمارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور ان کی عظمت شان برقرار رہے (مرقاۃ ص ۳۱۶، عینی، معارف السنن وغیرہ)

حدیث ۲:- عن عبد الرحمن بن عائشٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ اَمْ - رسول اللہ نے فرمایا میں اپنے بزرگ و بزر پروردگار کو نہایت اچھی صورت میں دیکھا۔ **سوال** | باری تعالیٰ کا قول "لَسَىٰ كَمَثَلِ شَيْءٍ" کیا یہ منافی ہے؟

جوابات - ۱ (۱) اس شخص روایت سنائی مزد ہے کیونکہ بعض روایت میں اسکی صراحت موجود ہے، (۲) صورت بمعنی صفت ہے جب کا استعمال عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً کہا جاتا ہے ملک کی صورت

اس طرح کی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے (۳) یا اسکی معنی حالت کو نہ فی احسن صورۃ و صعبہ

یعنی اس کے حضور کی صورت احسن مراد ہے، (مرقاۃ ۲) قولہ: فوضع کفہ بین کتفی، وہ اپنا ہاتھ میرے دونوں مؤذنوں کے درمیان رکھا۔

تشریح متقدمین فرماتے ہیں وضع کف اپنی تعقیقت پر محمول ہے ہاں کیفیت کف اور وضع معلوم نہیں، متاخرین فرماتے ہیں بطریق مجازی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مزید لطف و فضل کا خصوصی شرف مجھ کو عطا فرمایا چنانچہ بڑوں کی یہ عادت ہے، جب کسی کو خاص توجہ اور لطف و عنایت سے نوازنا چاہتا ہے تو اس کے مونہ سے پر اپنی تہیجی رکھتے ہیں لہذا یہاں بھی عنایت و کرم و انعامات کو وضع کف سے تعبیر کیا۔

جیسع ماکان وما یوکن کا علم آنحضرت کو نہیں دیا گیا | قولہ: فطعت ما فی السموات وما فی الأرض اذ پھر تو میں نے جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے اس کو جان لیا پھر حضورؐ نے یہ آیت پڑھی۔

آیت کا ترجمہ اسی طرح ہم نے ابراہیمؑ کو آسمانوں اور زمین کے تصرفات و مجاہد دکھلائے تاکہ وہ خوب یقین کرنے والوں میں شامل ہو جائیں۔ **سوال** یہ قول اور معاذ بن جبلؓ کی روایت میں فنجلی کی کئی شئی،

(مشکوۃ ص ۱) سے آنحضرتؐ کیلئے علم عطا کی گئی ثابت ہوتا ہے جو اہل بدعت (نماہدستیوں) کا نظریہ ہے، **جوابات** (۱) ما فی السموات والأرض سے مراد اشیاء موجودہ ہیں اور جلت سے مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ

کو ان کے متعلق پہلے سے علم نہ تھا لہذا جمیع ماکان و مایون کا علم رسول اللہؐ کیلئے کیے ثابت ہوا؛ (۲) یہاں مآ خصوص کیلئے ہے اس پر قرینہ آیت مذکورہ ہے لہذا اس میں مراد علم عطا کی گئی ہے کما قال الملاح علی القادی وھو عبارة عن سعة العلم الذی فتح اللہ بہ علیہ اذ لا یصح اطلاق الجمع کاھو الظاہ (مرقاۃ) (۳) علم سے مراد تجلی ہے جس پر فنجلی دال ہے جو علم تفصیلی اور احاطہ کو مستلزم نہیں مگر کمالی کے چمکنے سے آیت کا قدر سے انکشاف ہو جائے لیکن احاطہ علم نہیں ہوتا ہے (۴) کئی شئی میں کل سے مراد استغراق اور عموم تعقیبی نہیں کہ استغراق عرفی بمعنی کبر مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جس قدر چاہا علم عطا فرمایا۔ کما قال الملاح علی القادی مآذن الشی ظہورہ فی سائر العوالم العلویہ والسفلیہ مطلقاً او مآ تقتصر بہ الملاح علی خصوصاً (مرقاۃ ص ۱۸) اور کتب اوقات

استغراق عرفی میں متعلیٰ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ فتحننا علیہم ابواب کئی شئی (الانعام آیت ۱) یاخذ کل سفینۃ غصبا (الکہف آیت ۱) وانیما کل شئی سبیا (الکہف آیت ۱) واذنیت شئی ولہ (الشعرا آیت ۱) شریکنا (النمل آیت ۱) وغیر آیات میں کل استغراق عرفی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

حدیث :- عن ابن عمرؓ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی سبعة مواطن اذ رسول اللہؐ نے سات جگہوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا (۱) کوڑا خانہ (جہاں نجاست والی

جاتی ہے) پر، کیٹے (جہاں جانور ذبح کئے جاتے ہوں) میں، قبرستان میں، راستے کے بیچ میں، حمام میں، اونٹوں کے تھان میں، خانہ کعبہ کی چھت پر،

تشریحات | مزید، مجزہ، حمام اور اونٹوں کے تھان میں کراہت نہذکی وجہ تلوث نہاست کا خوف ہے، قبرستان میں کراہت کا سبب تشبہ بعباد القبور ہے یا وطی القبور کا خوف ہے۔ راستے کے بیچ میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کی تکلیف ہوگی، ظہر بیت اللہ پر کراہت کی وجہ سوء ادب ہے۔

ع نہی الرسول أحمد خیر البشر ؛ عن الصلوة فی بقایہ تعتبر -
معاطن الجہال ثم مقبہ ؛ مزبلۃ، طریق مجزۃ -

فوق بیت اللہ و الحماہر ؛ والحمد لله علی التمام، (نجم الدین الطرطوسی)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف | **مذاہب** | (۱) اضافے نزدیک مکروہ تنزیہ ہے کیونکہ وہ حدیث کو کراہت پر حمل کرتے ہیں، اس طرح خانہ کعبہ اور بلا ضرورت عام مسجدوں کی چھت پر چڑھنا بھی مکروہ ہے، (۲) شافعی کے نزدیک نماز پڑھنا سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ زہر بحث حدیث میں مانعت آئی ہے، نیز بیت اللہ تو معنی کے سامنے نہیں ہے البتہ اگر ستر ہو تو ان کے نزدیک بھی مع الکراہت جائز ہے کیونکہ اس صورت میں بیت اللہ کیساتھ تعلق ہو جاتا ہے، (۳) احمد کے نزدیک فرائض ادا نہ ہونگے نوافل ادا ہو جائیں گے، (۴) مالک کے نزدیک وتر، طواف کی دو رکعتیں اور سنت فجر بھی ادا نہ ہوگی۔ **جوابات** | مذکورہ سات جگہوں میں نماز پڑھنے کی مانفت کو احناف نے نہی تنزیہی پر حمل کیا ہے (۲) قبل صرف بنا شدہ مکان کا نام نہیں بلکہ آسمان تک کی ساری فضا قبلہ ہے۔ لہذا بلا ستر بھی جائز ہونا چاہیے، لیکن چونکہ بلا ضرورت بیت اللہ کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے اسلئے مکروہ تنزیہی ہے (مرقاۃ، معارف السنن ۲۸۶)

حدیث :- عن ابن عباس عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زائرات القبور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور جو قبروں کو سجدہ گاہ بنائے اور قبروں پر چراغ روشن کرے ان پر لعنت فرمائی **تشریحات** | عورتوں سے اگر زیارت قبور کے وقت جزع فزع یا بے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے، ورنہ جائز ہے، قولہ ؛ والمتخذین علیہا المساجد، اصحاب ظاہر اور خباہ کے نزدیک قبور کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے جمہور کے نزدیک مکروہ ہے ہاں قبر پر عمارت بنانا اور اس پر سجدہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، دلائل؛ قولہ؛ والسترج، قبر پر چراغ روشن

کرنا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے

دلائل (۱) حدیث الباب (۲) یہود کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے بزرگوں کی قبور پر چراغ جلا کرتے تھے لہذا یہ تشبیہ بالیہود ہونے کی بنا پر حرام ہے، (۳) اس میں بلاوجہ تضييع مال اور اسراف لازم آتا ہے، جو حرام ہے۔

بَابُ السَّرِّ

سرموٹ بھی شرائط نماز میں سے ہے اسلئے کتاب الصلوٰۃ میں اسکو بیان کرتے ہیں مرد اور مخنث کا سر نماز سے گھٹنے تک ہے لیکن احمد، مالک (فی روایۃ) داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک ران ستر میں داخل نہیں جبکی تفصیل بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۳۳ میں ملاحظہ ہو گو ران کے متعلق اختلاف ہے لیکن اس میں اتفاق ہے کہ سرموٹ فرض ہے خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں اور کپڑوں میں اگر وسعت ہے تو نماز میں تین کپڑے سنت ہیں، قبل السجۃ ان یصلی الرجل فی ثلثۃ الثوب، ازار، قمیص و عمامۃ (شرح منہج ص ۲۲۷)

حدیث - عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلین أحدکم فی الثوب الواحد لیعلی عانقیبہ منہ شیء، نماز میں ایسی صورت اختیار نہ کروں جس سے کشف عورت کا خطر ہو لہذا اس بنیاد پر اختلاف ہوا کہ مونڈھے کھلے رکھ کر نماز صحیح ہے یا نہیں؟

مذاہب (۱) احمد وغیرہ کے نزدیک اگر کسی کے مونڈھوں پر کپڑا نہ ہو تو اسکی سار صبیح نہیں۔ **دلیل** - حدیث الباب (۲) جبہ کے نزدیک سرموٹ فرض ہے کہ مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو نماز ہو جائیگی اگرچہ کپڑے کا کچھ حصہ مونڈھوں پر نہ ہو لیکن مکروہ ہوگا۔ **دلیل** - عن حاتم أنه علیہ السلام قال إذا کان الثوب واسعاً فخالف بن طرفیہ وإذا کان ضیقاً فاشددہ علی حقولک (ابوداؤد) یعنی اگر کپڑا بھونا ہو تو لنگی کی جانب (انصف اسفل) بہن لیا جائے اس صورت میں ضرور مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔

جواب - حدیث الباب بھی تفسیری اور احتیاط پر محمول ہے کیونکہ مونڈھوں پر اگر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا خوف ہے۔

حدیث - عن ابی ہریرۃ قال بینما رجل یصلی مسبل ازاراً قال لہ رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم اذھب فتوضاً،

تشریح مسبل: اس شخص کو کہتے ہیں جس نے بڑائی ظاہر کرنے اور ناز کے طور پر ایسا کپڑا اور ازار بہن رکھا ہے جو زمین تک لٹکا ہو، لہذا ٹخنے کے نیچے لنگی، پانچھار اور قیس وغیرہ لٹکا، اگر بطور کبر ہو تو حرام ہے، اگر بطریق عرف و عادت ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۳۳ میں ملاحظہ ہو۔

سوال - اسال ازار تو انفس و ضو نہیں لہذا حکم اعادہ وضو کی کیا حکمت ہے؟ **جواب** اسکو مقبہ کرنا

مقصود ہے کہ غفلت کا فکرا ہو کر نمازیں جو ازار لٹکائے وہ بہت بری بات ہے، نیز طہارت ظاہری باطن کی طہارت کیلئے مؤثر ہے شاید وضو کی برکت سے اسکی باطنی بیماری (کبر) کا ازالہ ہو جائے۔

حدیث :- عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نضحی عن السدل فی الصلوۃ۔ السدل: لغۃ بمعنی کرا لکنا، اصطلاحاً طریقہ معاد کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا اسکی مصادیق کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) یا شمال صما کے مراد ہے جسکی بارے میں جابرؓ سے روایت ہے۔ نضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یستل السماء یعنی ایک چادر کو بدن پر اس طرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اگلے اندر داخل ہو جائے اسکو صلا بمعنی تھوس بتھر جس میں سوراخ نہ ہو) اسلئے کہتے ہیں کہ وہ اعضا جسم کی نقل و حرکت کو بند کر دیتا ہے یہ مکروہ ہے، کیونکہ اسمیں کشف حرمت کا امکان ہے اور کوہ سجود کرنا مشکل ہے نیز اسمیں یہود کیساتھ مشابہت ہوتی ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاً مشکوٰۃ ج ۲ ص ۱۲۴ میں ملاحظہ ہو، (۲) کپڑا کو سر یا منڈھول پڑا ل کر دونوں طرف سے لٹکادیا جائے یہ بھی تشبیہ بالیہود ہے اسکی مکروہ ہے (۳) اسبال اندر۔ سبکین کا طریقہ ہے اسلئے یہ مکروہ تحریم ہے۔ (۴) شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا باری تعالیٰ کا قول: «خذوا زینتکم عند کل مسجد» ای صلوٰۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرے تاکہ دیکھنے میں بے ڈھنگ معلوم نہ ہو لہذا اسکی خلاف کرنا مذکور ہے قَالَ شَیْخُ الْإِسْلَامِ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ مَا قِيلَ فِي تَعْرِيفِ السِّدْلِ، قَوْلُهُ وَإِنْ يَغْطِي الرَّجُلُ فَافٍ.. اور اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی اپنا منڈھاکھے، چنانچہ موطا مالکؒ میں ہے کہ سالم بن عبد اللہؓ جب کسی کو دیکھتے تھے کہ اپنا منڈھانپا ہے جس حال میں وہ نماز میں ہو تو وہ زور سے کپڑا لپیٹ لیتے تھے یہاں تک کہ اسکا منڈھل جاتا تھا، اس کی وجہ بعض نے یہ کہا کہ عربوں کی عادت تھی کہ عمامہ باندھے ہوتے تھے تو اسکا کونڈھ پر لپیٹ کر ڈھانڈھ باندھ لیتے تھے تاکہ گرم یا ٹھنڈی ہوا منڈھ کو نہ لگنے پائے اس صورت میں چونکہ قرأت اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے اور سجود پورا نہیں ہوتا، اور خشوع و خضوع کی کمی ہوتی ہے اسلئے اسکی منع فرمایا جس شخص کو جہاں اُسے یادگار آئے، یا اسکی منڈھ سے بدبو آتی ہو تو اسکو نماز میں ہاتھ سے منڈھانڈھنا مستحب ہے۔

حدیث :- عن شداد بن اوس قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَالِفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يَصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلَا خِفَائِهِمْ،

تشریح یہود جوتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں نبی علیہ السلام نے ان کی مخالفت کی غرض سے جوتیوں میں نماز پڑھنے کا حکم دیا اس حدیث کی بنا پر بعض مناب اور اہل ظاہر نے

ع منڈھ کے گرد باندھنا

جوتے ہیں کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور جمہور کے نزدیک اگر جو ناپاک ہو اور مسجد کا ملوث ہو نیک اندیشہ نہ ہو اور کھلا ہوا ہو کہ اس میں مسجد کے وقت پاؤں کی انگلیاں زمین سے گمگم سکتی ہوں تو ایسا جوتا پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ ہماری جوتیوں میں نماز نہ ہوگی ہاں عرب والے جوتے میں نماز ہو جاتی ہے۔

حدیث الباب کے جوابات (۱) اسکی سند میں مروان بن معاویہ مدلس ہیں نیز اس میں لیلیٰ بن شداد ہیں۔ جسکی متعلق حافظ ذہبی نے کہا بعض الأئمة توقف فی الاحتجاج بخبرہ (۲) صلوة النعال کا حکم مخالفت یہود کے پیش نظر دیا ہے جسکی معلوم ہوا کہ اصل میں یہ فعل مباح تھا فارسی سب سے مستحب ہوا اس بناء پر فقہاء کہتے ہیں کہ جس جگہ یہود کی آبادی ہو وہاں جوتیاں پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہے۔ صامیہ فقیہ اللہم کہتے ہیں آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں اسلئے مخالفت کا نقصا فاعل نعال ہے۔ راقم السطور کہتا ہے عصر حاضر میں اکثر مساجد کا فرش جمجمہ ہے اور اکثر وقت جوتیاں بھی ملوث ہوتے ہیں کیونکہ سڑکوں پر نجاست ہوتی ہے اور محوٰما جوتیاں لیکر مسجد میں داخل ہونے کو خلاف ادب شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا جوتیاں پہن کر مسجد کے اند جا کر نماز پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دفع مفرت جلب منصف سے مقدم ہوتا ہے اور فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی۔ سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ مقامات مقدسہ پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے۔ قولہ: ولا خفافہم، یعنی موزے پہن کر نماز پڑھی جائے تاکہ یہود کی مخالفت کا ثواب ملے۔

حدیث :- عن ابی سعید الخدری قولہ فاخلعونی ان فیہما قدراً؟ یعنی جبرائیل نے اگر بتایا تھا کہ دونوں جوتیوں میں پلیدگی لگی ہوئی ہے۔ **سوال** جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے میں پلیدگی تھی تو اسکو لیکر جو حصہ نماز کا اپنے پڑھتا تھا وہ حصہ فاسد ہو گیا تو اس پر یہ قید نماز کی بنا کس طرح صحیح ہوئی؟ **جوابات** قدر سے مراد پلیدگی نہیں ہے بلکہ وہ چیز مراد ہے جسکو طبیعت مکروہ سمجھتی ہو جیسے بلغم اور رینٹ وغیرہ (۱) یا قدر سے مراد پلیدگی ہے لیکن قدر معصومہ تھا۔ (۲) یا قولہ بیننا وسؤل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ سے مراد آزادان یصلی باصحابہ ہے یعنی نماز ابتدا کرنے سے پہلے جوتیاں اتار دے۔

باب السترة

سترہ کی تفسیر یہ وہ چیز ہے جو نمازی کے سامنے رکھی جائے اور جسکی نمازی کی جائے سمجھو

میں ہو جائے مثلاً دیوار، ستون، لکڑی، دھت، جانور اور آدمی وغیرہ، سترہ کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں نماز اٹھتی اور بے اگر جگہ پر پڑھی جائے۔

مقارنہ سترہ | اسکی لمبائی ایک ہاتھ سے کم نہ ہونی چاہیے اور انگلی کے برابر موٹا ہونا چاہیے،

حکمت سترہ | (۱) مصلی کا خشوع و خضوع اور حضوری قلب کا فروغ نہ ہونا، اور اٹکے اٹکے سے گزر

نے والا شخص کا گنہگار نہ ہونا **أَحْکَامُ سُتْرَةٍ** | (۱) سترۃ الإمام مسترة للمقتدین

یعنی ہر مقتدی کیلئے الگ الگ سترہ کی ضرورت نہ ہونے میں اتفاق ہے، صرف اختلاف اس بات میں ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں سترہ امام کیلئے ہے اور خود امام مقتدی کا سترہ ہے لہذا اگر کوئی شخص امام اور سترہ کے درمیان سے گزرے تو انکے نزدیک مقتدیوں کے سامنے سے گزرنیوالا نہیں کہا جائیگا اور جمہور فرماتے ہیں امام کا سترہ بتو

و مقتدی کا سترہ بھی ہے (۲) سترہ کے اندر سے گزرنا جائز نہیں (البتہ اگر پہلی صف میں جگہ خالی ہو تو دوسری

صف کے اگے سے گزر کے پہلی صف میں جا جائز ہے) (۳) جمہور کے نزدیک سترہ کاڑنا واجب نہیں بلکہ

مستحب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی حدیث زَايِنَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَادِيَةِ لَنَا بَعْضِي فِي

فَحْرٍ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ سُتْرَةٌ (ابوداؤد) اس طرح ابن عباسؓ کی روایت صَلَّى فِي فُضَاءٍ لَيْسَ بَيْنِي

و بَيْنَهُ شَيْءٌ (مسند احمد) اس پر مراد والد ہے کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک سترہ ثابت ہے تو واجب

کس طرح کہا جائے (کا قال اصحابنا للفظواہر) لہذا سروالی احادیث کو استحباب پر حمل کیا جائیگا۔ (۴) اگر نمازی کے سامنے

سترہ نہ ہو تو گزرنے والا شخص مسجد کبیرہ اور مسجد اقصیٰ میں تین گز دور سے گزر سکتا ہے اور مسجد صغیر یعنی چالیس ذراع

سے کم ہو تو اس میں مطلقاً گزرنے کی ممانعت ہے ہاں یہ ممانعت مرد کے بارے میں ہے لہذا اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے

بیٹھا ہو تو اسکا اٹھ کر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرد نہیں بلکہ بیٹھنے کو مرد سمجھا غلط ہے (کا قال الشافعی) لیکن راقم

الوفیہ کہتا ہے چنانچہ اس وقت صلی اللہ علیہ وسلم میں غلط آتا ہے اسلئے نہ گزرنا مناسب ہے۔ (۵) گزرنے والا شخص کا مرد

قاطع صلوٰۃ نہیں البتہ نماز کے خشوع و خضوع کو منقطع کر دیتا ہے۔ (۶) اکثر اہل علم کے نزدیک مصلی اور سترہ کے درمیان

۱۰ فاصل ہونا چاہئے جس میں سجدہ ممکن ہو۔ **الطیفاء** | ایک مرتبہ مالکؒ سترہ سے کچھ دور ہٹ کر نماز پڑھ رہے

تھے ایک شخص سامنے سے گزرتے ہوئے انکو خطاب کرتے ہوئے بولا اَيُّهَا الْمَصَلِّي اَوْنِ مِنْ سُرْتِكَ يَسْ كَرَمًا كَثْرًا

اے بڑے اس وقت یہ آیت تلاوت کر رہے تھے وَ عَلِمَكَ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْهِ غَفِيًّا،

حدیث :- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَرْفُوعًا فَلْيَدْفَعْهُ فَإِنْ لَمْ يَفْلِقْ أَتْلَعْ، کوئی آدمی سترہ کے اندر

سے گزرنا چاہے تو اسکو باز رکھنا چاہئے اور اگر وہ نہ مانے تو اسکی قتال کرے۔

تشریحات

اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اسکی مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہئے قال قاضی عیاض فان دفعه بیايجوز ففعلک فلا قود علیہ

باتفاق العلماء وھل تجب الیہ او یكون ھذا فیہ مذھبان للعلماء اور اس حدیث کی بناء پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاض اور ابن عبدالبر مالکی اسکو مستحب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، اضافت کے نزدیک ترک دفع اولیٰ ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ دلیل اخصاف حدیث فضل

بن عباس قال انا نارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس بن فصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحارۃ لنا وکلبۃ تعبان بین یدیہ فما بال بذلک (ابوداؤد، مشکوٰۃ، مؤید) فما بال بذلک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع و خضوع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات حدیث الباب منوع ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد از نماز اسکی مواخذہ کرے، قولہ: فانھا ھو شیطان، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے جنگل میں بری طرح چھنس گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کلام کر رہا ہے یا اسکو شیطان انس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث :- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقطع الملوۃ (الماء والحمار والکلب، مسئلہ خلا فیہ) مذاہب (۱) اصحاب ظاہر کے

نزدیک نماز کے سامنے سے گئے، کتے اور عورت کا مرد و مفید صلوٰۃ ہے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، اور مالک کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفید صلوٰۃ نہیں (۳) احمد، اسحق، کے نزدیک صرف کتا مفید صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے دلائل جہور (۱) فضل بن عباس کی حدیث مذکور

(۲) عن ابی سعید مرغوا لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد، مشکوٰۃ، مؤید)

مصنف ابن ابی شیبہ (۳) حدیث عائشہ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وانا معروضۃ بینہ و بین القبیلۃ (متفق علیہ) (۴) ابن عباس کی روایت قال اقبلت واکبنا

علی اُتان (حمارۃ) والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس بمنیٰ الی غیر جدار فمررت بین یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الاُتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ اپنا

مصنف میں علیٰ اور عثمان سے روایت کی ہے، انھما قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء فادرؤا عنکم

ما استطعتم، (۶) امام طحاوی نے حذیفہ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوٰۃ شیء۔

(۱) ارطغرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبد اللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے
دلیل احمد واسحق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ
 مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے
 اٹنے عورت اور گدھے کا مرور مفید صلوٰۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں
 لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے
 (مطامی) (۲) حدیث کے معنی تقطیع خشوع الصلوٰۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے
 (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلۃ یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اس کا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے
 النساء حبال الشیطان (مکثوۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم
 نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشیطان فانها رأت شیطانا (مسلم
 ج ۲ ص ۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الکلب الاسود شیطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قوله فلیخطط خطا

سوال: اگر مصلیٰ سترہ قائم کرے لے لائھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی
 ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی
 ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں
 خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت رائج ہے ویسے قبل کی جانب طویل خط یا جنوب و شمال میں سیدھا
 خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ
 اٹھائی نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی
 اٹھائی کا یہ کہ ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ”الفیہ“ میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن
 حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے
 اٹھائی ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلیٰ کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل

تشریحات

اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اسکی مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہئے قال قاضی عیاض فان دفعہ بمایجوز ففعلک فلا قود علیہ

باتفاق العلماء وهل تجب الدية او يكون هدراً فيه مذهبان للعلماء اور اس حدیث کی بنا پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاض اور ابن عبدالبر مالکی اسکو استحب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، اضافت کے نزدیک ترک دفع اولیٰ ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ دلیل اضاف حدیث فضل

بن عباس قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في بادية لنا ومعه عباس بن فضال في صلاء ليس بين يديه ستره وحاراة لنا وكلبتا تعبان بين يديه فما بال بذلتك (ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۱۱۱)

فما بال بذلتك سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع و خضوع اور توجہ نماز کے بر خلاف ہے جوابات حدیث الباب منوع ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد از نماز اسکی مواقدہ کرے، قول: فانها هو شیطان، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے جنگل میں بری طرح چسپاں گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کلام کر رہا ہے یا اسکو شیطان انس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث :- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الملوۃ (الماء والحمار والكلب، مسئلہ خلافت مذاہب (۱) اصحاب نظر پر کے

نزدیک نماز کے سامنے سے گئے، کتے اور عورت کا مرد مفید صلوٰۃ ہے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، اور مالک کے نزدیک کسی چیز کا گذر نامفید صلوٰۃ نہیں (۳) احمد، اسحق کے نزدیک صرف کتا مفید صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث ایسی ہے دلائل جہمور (۱) فضل بن عباس کی حدیث مذکور

(۲) عن ابی سعید مرغوا لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادراؤا ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۱۱۱) معنی ابن ابی شیبہ (۱۱۱) حدیث عائشہ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من

اللیل وانا معروضۃ بینہ و بین القبلة (متفق علیہ) (۲) ابن عباس کی روایت قال اقبلت راكباً علی اُتان (حمار) والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس یمنی الی غیر جدار فمررت بین

یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الأُتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ اپنا مصنف میں علی اور عثمان سے روایت کی ہے، انہما قالاً لا یقطع الصلوٰۃ شیء فادرؤا عنکم

ما استطعتم، (۶) امام طحاوی نے حذیفہ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوٰۃ شیء۔

(۷) دارقطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبد اللہؓ اور ابو امامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے
دلیل احمد واسحق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ
 مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے
 اسلئے عورت اور گدھے کا مرور مفید صلوٰۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں
 لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے
 (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوٰۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے
 (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اس کا قطع مراد ہے،
اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے
 النساء حبائل الشیطان (مکھوۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم
 نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشیطان فانها رأت شیطانا (مسلم
 ج ۲ ص ۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شیطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قوله فليخط خطا

سوال: اگر مصلی سترہ قائم کر نیلے لئے لائھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی
 ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی
 ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں
 خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت رائج ہے ویسے قبلہ کی جانب طویل خط یا جنوب و شمال میں سیدھا
 خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ
 خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی
 اس کو ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ”الفیہ“ میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن
 حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے
 خط کو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل
 المحمود)

باب صفة الصلوة

صفت کے معنی لغوی ماقام بالشی کے ہے اور یہاں صفت صلوٰۃ سے مراد جمع ارکان و فرائض، واجبات، سنن اور آداب و مستحبات کے ہیں،

حدیث: اُمِّی فی الصلوٰۃ: عن ابی ہریرۃؓ..... ارجع فصل

فانک لم تصل الخ أى صلوٰۃ کاملۃ او صحیحۃ حافظ ابن ابی شیبہؒ نے بیان فرمایا اس حدیث میں جس صحابی کا ذکر ہے ان کا نام خالد بن رافع ہے جو غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے شاید ابو ہریرہؓ نے کسی صحابی سے سکر روایت کی ہوگی انہوں نے تعدیل ارکان یعنی قومہ، جلسہ بین السجدتین اور طمانین فی الركوع والسجود اور بدن کے جوڑے اپنی اپنی جگہ میں قرار پکڑنے کو ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادہ نماز کا حکم فرمایا تھا اسلئے اس حدیث کو حدیث اُمِّی فی الصلوٰۃ کہا جاتا ہے اور اسکے حکم کے بارے میں بھی کچھ اختلاف پایا جاتا ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور

محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ فانک لم تصل میں سرے سے

نماز کی نفی کی گئی (۲) حدیث ابو منصور الانصاری لا تجزئ الصلوٰۃ التی لا یقیم الرجل فیہا صلبہ فی الركوع والسجود یہاں اقامت طلب تعدیل ارکان سے کنایہ ہے اور لا تجزئ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہ ہونے پر دال ہے

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا یہاں نفس رکوع اور سجود کا

حکم دیا گیا رکوع صرف انحاء اور سر جھکانے اور سجود وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتی ہے لہذا اتنی مقدار فرض ہوگی خبر واحد سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو جائز نہیں (۲) حدیث ابی قتادہؓ ان أسوأ السرقة من یسرق من صلوٰتہ فقال کیف یسرق من صلوٰتہ قال لا یتم رکوعها ولا سجودها (مند

احمد طبرانی) ترک تعدیل ارکان سے نماز میں نقص اور اسکو سرقہ سے تعبیر کیا جانا عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جوابات: (۱) فانک لم تصل میں کمال صلوٰۃ کی نفی ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں وما انتقصت من ہذا شیئا فانما انتقصت من صلوٰۃ کیونکہ وقوع نقص مستلزم بطلان نہیں ہے (۲) آنحضرت ﷺ حضرت غلام کو پہلا مرتبہ آگاہ نہ فرمانا عدم فرضیت کی دلیل ہے کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسکو بار بار نماز پڑھنے دیئے جسمیں ایک فرض چیز ترک ہو رہی ہے واضح رہے کہ تعدیل ارکان کی فرضیت اور وجوب میں جو اختلاف ہے یہ دنیوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعادہ ہے (معارف السنن)

حدیث: عن عائشة کان النبی ﷺ یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقراءة بالحمد لله: تفسیر تحریر کی بحث کتاب الطہارت میں تحریمہا التکبیر کے تحت گزر چکی ہے یہاں جبر و عدم جبر تسمیہ کی بحث ہوگی جو ایک اہم مسائل میں سے ہے جس کے متعلق ابن خزیمہ، ابن حبان، دارقطنی، بیہقی اور ابن عبد البر وغیرہم کی مستقل تصانیف ہیں

مسئلہ جبر و عدم جبر تسمیہ:

مذاہب: (۱) امام مالک، احمد (فی روایت) اور علماء اہل مدینہ کے نزدیک فرائض میں تسمیہ نہ سرا ہے نہ جبر ہے البتہ نوافل میں اجازت ہے (۲) شافعی، احمد (فی روایت) اور علماء حجاز تین کے نزدیک جبری نمازوں میں جبر اور سری نمازوں میں سرا پڑھنا افضل ہے (۳) ابو حنیفہ، احمد (فی روایت) ابو یوسف، محمد، ابن تیمیہ، جمہور صحابہ و تابعین اور اکثر فقہاء و محدثین کے نزدیک تسمیہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے خواہ نماز جبری ہو یا سری

دلائل مالک و اہل مدینہ: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث عائشہ (۲) حدیث عبد اللہ بن المغفل قال سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم فقال لی ابی ای بنی محدث وقد صلیت مع النبی ﷺ ومع ابی بکر وعمر وعثمان، فلم اسمع احدا منهم یقولها

فلا تقلها (ترمذی، ابوداؤد، وغیرہا) یہاں مطلقاً عدم قول کا حکم ہے خواہ جہراً ہو یا سرا (۳) انسؓ کی حدیث میں ہے فلم اسمع احداً منهم یقرؤن بسم اللہ (بخاری و مسلم) یہاں قرآن کی نفی ہے لہذا تسمیہ کو نہ جہراً پڑھا جائیگا نہ سرا،

دلائل شافعی و اہل حجاز: (۱) حدیث ابن عباسؓ، قال کان رسول اللہ ﷺ یفتتح صلواتہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۰ ج ۱) (۲) حدیث نعیم المجرم صلیت وراء ابی ہریرۃ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم وفي آخره فلما سلم قال انی لأشبهکم صلوة رسول اللہ ﷺ (نسائی، حاکم، طحاوی، بیہقی) ان دو دلائل کے علاوہ جزئیت تسمیہ کی احادیث انکی مؤید ہیں،

دلائل احناف: (۱) حدیث انسؓ، صلیت خلف رسول اللہ ﷺ وخلف ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ فلم اسمع احداً منهم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم (بخاری، مسلم، نسائی، طحاوی، ابن حبان، دارقطنی) اس حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہیں (۲) عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ ﷺ یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقرآن بالحمد لله (مسلم، ابوداؤد) یہ حدیث سنداً صحیح اور متنازع ہے (۳) عن ابی وائلؓ قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجہران ببسم اللہ ولا بالتعوذ ولا بالتأمین (۴) عن ابراہیم النخعیؒ قال اربعة یخفیهن الامام التعوذ والتسمیۃ وسبحانک اللہم وأمین (۵) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ماجہر رسول اللہ ﷺ فی صلوة مکتوبۃ ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ (احکام القرآن) (۶) حدیث عبداللہ بن مغفلؓ جکا ذکر دلائل مالک کے ذیل میں آگیا (۷) حدیث ابی ہریرۃ ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت للرجل حتی غفرلہ ہی تبارک الذی بیده الملك (احمد، مشکوٰۃ ص ۸۷ ج ۱) کیونکہ سورۃ ملک کی تیس آیات تسمیہ کے علاوہ ہیں معلوم ہوا تسمیہ سورہ کا جز نہیں لہذا سرّاً پڑھنا مسنون ہوگا،

جو بات دلائل مالک: (۱) عائشہؓ کی حدیث میں استفتاح صلوۃ بالتکبیر وغیرہ سے بسم اللہ آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ وہاں قرأت کے ساتھ استفتاح کا ذکر ہے اور یہ تو

ظاہر ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے لہذا اس سے عدم قرأت بسم اللہ پر استدلال صحیح نہیں (۲) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ میں لا تقلھا سے جہر تسمیہ کی نفی ہے مطلق تسمیہ کی نفی نہیں کیونکہ سمعنی ابی سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہر پڑھا تھا اس پر والد نے ”ای بنی محدث“ فرمایا نیز فلم اسمع احدا منهم یقولھا سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے (۳) اس طرح حدیث انسؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے جہر کی نفی مقصد ہے

جوابات و دلائل شوافع: (۱) حدیث انسؓ کے بارے میں امام ترمذیؒ نے کہا لیس اسنادہ بالقوی اس طرح ابوداؤدؒ نے اور محدث عقیلیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (۲) حدیث میں یفتتح کا لفظ ہے یجہر نہیں ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، (۳) ممکن ہے کہ تعلیم اللامۃ تسمیہ کو جہر پڑھا ہو جیسا کہ تعلیم کیلئے آپ ﷺ بعض دفعہ صلوٰۃ ظہر میں جہر قرأت پڑھ لیتے تھے، (۴) حدیث نعیم الجمرؒ کے متعلق امام زیلعیؒ فرماتے ہیں یہ شاذ ہے (۵) وہاں قرأت کا ثبوت ہے نہ کہ جہر کا اور قرأت تسمیہ کا احناف بھی قائل ہیں جہر تسمیہ کے بارے میں جتنی احادیث ہیں سب ضعیف ہیں چنانچہ دارقطنیؒ فرماتے ہیں کل ماروی عن النبی ﷺ فی الجہر فلیس بصحیح واما عن الصحابة فمنها صحیح وضعیف ابوداؤد فرماتے ہیں فما جہر النبی ﷺ بالتسمیۃ حتی مات (ابوداؤد) لہذا مسلک احناف راجح ہے جزیّت تسمیہ کا مسئلہ چونکہ کتب تفاسیر کے ساتھ زیادہ تعلق رکھتا ہے لہذا وہ وہاں ملاحظہ کیجئے

مسئلہ رفع یدین

حدیث: عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یرفع یدیه

حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة واذا کبر للركوع واذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك (متفق علیہ، مشکوٰۃ ۷۷)

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، احنفؒ، ابن المبارکؒ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین عند آخر یم عند الركوع، عند الرفع من الركوع مستحب ہے، (۲) غیر مقلدین اور وہ انفس کے نزدیک ان مواضع کے علاوہ تیسری رکعت کیلئے قیام اور سجدہ میں ہاتے اور اٹھتے اور سلام کے وقت بھی رفع یدین مسنون

ہے (۳) امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، علقمہؒ، یحییٰؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، جملہ فقہاء اہل مدینہ و اہل کوفہ اور جملہ تلامذہ ابن مسعودؓ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے اس کے علاوہ وسط صلوٰۃ میں اور کہیں مشروع نہیں (العلیق المجید ص ۹۱)

دلائل شوافع و حنابلہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث ابن عمر (۲) حدیث نافع عن ابن عمر (بخاری، موطا مالک ص ۲۶) (۳) حدیث مالک بن الحویرث اذا صلی کبر و رفع یدیہ و اذا اراد ان یرکع رفع یدیہ و اذا رفع رأسہ من الركوع رفع یدیہ و حدث ان رسول اللہ ﷺ صنع هکذا (بخاری، مسلم) (۴) حدیث وائل بن حجرؒ، (مسلم، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۵) حدیث ابی حمید الساعدیؒ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) وغیرہ جن میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے مقامات میں بھی رفع یدین کا ثبوت پایا جاتا ہے

دلائل احناف و موالک وغیرہم: (۱) عن علقمہؒ قال قال لنا ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ فصلی ولم یرفع یدیہ الا مرة واحدة مع تکبیر الافتتاح (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱، ابوداؤد ص ۹۹ ج ۱، ترمذی ص ۳۵ ج ۱، نسائی ص ۱۶۱ ج ۱، احمد، ابن ابی شیبہ، طحاوی، دارقطنی) یہ حدیث صحیح مسلک احناف پر صریح ہے، لیکن اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے، مثلاً (۱) اعترض اصل یہ ہے کہ قال ابوداؤد و لیس ہو بصحیح علی هذا المعنی (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱) هذا مختصر من حدیث مطول و لیس بصحیح علی هذا اللفظ (عون المعبود)

جوابات: (الف) یہ عبارت نہ ابوداؤد کے قلمی نسخوں میں ہے نہ ہندی اور مصری مطبوعہ نسخوں میں ہے صرف مجتہائی نسخہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ملتی ہے۔ اور اسی سے عون المعبود میں نقل کی گئی، نقل میں بھی اختلاف ہے مشکوٰۃ میں علی بن ابی ہاشمؒ اور عون المعبود میں علی بن ابی ہاشمؒ ہے لہذا یہ مشکوک ہے کہ مصنفؒ کی ہے یا کسی اور کی، (ب) لیس ہو صحیح حدیث کے ضعیف ہونے پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفی صحت ضعف کو تسلیم نہیں ہوتی بلکہ مقتضی حسن ہوتی ہے چنانچہ ترمذیؒ نے اسکو حسن کہا، (نسائی، اور ابن ابی شیبہؒ، ابن حزمؒ) (ج) اصل میں اور دارقطنیؒ اور ابن قسطلانؒ وغیرہم نے اسکو صحیح کہا و المثبت مقدم علی النافی (ج) مضمون کے اعتبار سے صحیح نہ ہو: کیا دعویٰ

غلط ہے کیونکہ مضمون کی صحت کا دار مدار سند کی صحت پر ہے لہذا مضمون بھی صحیح ہے (د) اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حدیث مختصر ہے تو حدیث مختصر میں ایک زیادتی ہے جو حدیث طویل میں نہیں ہے اور ثقہ روای کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث تو مرفوع حکمی ہے جو مرفوع حقیقی کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں۔ جواب: یہ روایت مختلف الفاظ سے مروی ہے گو وہ ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے مرفوع حکمی ہے لیکن دوسرے حوالے سے مرفوع حقیقی بھی ہے جیسے مسند ابی حنیفہ میں ہے (۱) عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلوة ولا يعود في شيء من ذلك، وفي رواية صليت مع رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلوة (دارقطنی) وفي رواية وكان يرفع يديه أول مرة ثم لا يعود (القول السمد وغیرہ) گواہیں سے بعض طرق میں ضعف ہے، لیکن مسند ابی حنیفہ میں مقول شدہ اسانید بخین کی شرط پر ہیں اور دوسری سندوں میں بھی اکثر صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں فکیف لا یقبل، اس پر اور بھی اعتراضات ہیں جنکے جوابات ثیل الفرقدین معارف السنن ص ۲۸۳ ج ۲، بذل المجہود وغیرہ میں ملاحظہ ہو، (۲) عن البراء بن عازب قال قال ان النبي ﷺ إذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود (ابوداؤد ص ۱۰۹ ج البخاری فی الجزء، طحاوی ص ۱۱۰ اسانید مختلفہ، دارقطنی، ابن عدی، احمد، ابن شیبہ، (وفی روایت) حتی یکون ابهاما قریباً من شحمة أذنيه ثم لا يعود

شعبہ: ثم لا يعود کا جملہ یزید بن زیاد روای کی زیادتی ہے جو عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے یہ حدیث روایت کرتا ہے دوسرے رواۃ کی روایت میں یہ زیادتی نہیں،

جواب: حکم بن عیینہ بھی یہ جملہ عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں تو یزید اس زیادتی میں متفق نہیں بلکہ اسکے متابع موجود ہے پھر یہ دونوں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے،

(۳) عن ابن عباس وابن عمر عن النبي ﷺ قال لا ترفع الأيدي إلا في أربع مواطن عند افتتاح الصلوة وفي استقبال البيت والحسن، المروة والموقفين والحجر (بخاری فی جزئه، ترمذی، حاکم وغیرہ)

(۴) عن عباد بن زبیر ان رسول اللہ ﷺ کان اذا افتتح الصلوة رفع يديه في اول الصلوة ثم لم يرفعهما في شئ حتى يفرغ (بخاری وریع)
 (۵) عن علی مرفوعا قال کان يرفع يديه في اول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعده (طحاوی، ابن ابی شیبہ مرفوعا، بخاری موقوفاً بسانح) (۶) عن الاسود قال رأيت عمر بن الخطاب رفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود (طحاوی ص ۱۳۳ ج ۱) قال ابن حجر في الدراية رجاله ثقة وقال العيني الحديث على شرط مسلم۔ (۷) عن ابن اسحق ووكيع قال كان اصحاب عبد الله واصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة (ابن ابی شیبہ بسانح) (۸) عن ابن عباس قال ان العشرة المبشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة ما كانوا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة (بخاری، طحاوی) (۹) عن جابر بن سمرة يقول قال خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كانها اذنان خيل شمس اسكنوا في الصلوة (مسلم)
 (۱۰) تعال خلفاء اربعونا نحية آثار السنن ص ۱۰۱ ج ۱) میں ہے واما الخلفاء الاربعة فلم يثبت عنهم رفع الأيدي غير تكبيرة التحريم (۱۱) تعال اهل مدينة، ان مالكا رجح ترك الرفع بعمل اهل المدينة وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ والتابعين (بدایہ) بحطرح رفع يدين تواتر اسناد سے ثابت ہے اس طرح ترک رفع تواتر عمل سے ثابت ہے، علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یقیناً تواتر عملی تواتر اسناد سے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اس طرح ترک رفع پر اور بھی متعدد احادیث مرفوع اور آثار صحابہؓ ہیں اور ان دلائل پر بہت اعتراضات بھی کئے گئے اور احناف، موالک وغیرہا کی طرف سے ان کے قوی اور مضبوط جوابات بھی دئے گئے ہیں جنکی ذکر اس مختصر تالیف میں شاید مناسب نہ ہو،

دلائل رافعين کے جوابات : علامہ محمد الدینؒ نے "سفر السعادة" میں لکھا ہے رفع يدين کے متعلق چار سوا حدیث و آثار ثابت ہیں لیکن محدثین فرماتے ہیں ان میں سے اکثر انتہائی ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں یا وہ اپنے مدعی پرصراحتہ وال نہیں ہاں ابن عمرؓ کی حدیث جو سند اسلمۃ الذہب ہے اور وہ بلاشبہ اصح مالی الباب ہے لیکن اسکے باوجود وہ متناکھی وجہ سے

مضطرب ہے، کیونکہ احادیث ابن عمرؓ سے ان دو جگہوں کے علاوہ اور متعدد جگہوں میں بھی رفع یدین ثابت ہوتا ہے چنانچہ طحاوی میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اس طرح ہے عند کل خفض ورفع و رکوع وسجود و قیام وقعود و بین السجدةین، حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، مشکوٰۃ ص ۵۷۵ ج ۱) اور حدیث ابی حمید ساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۶۷۱ ج ۱) میں رکعتین سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے جس طرح ان مقامات میں رفع یدین احادیث صحیحہ سے ثابت ہو چکے باوجود شوافع ایک طریق کو لیتے ہیں اور بقیہ طرق کو منسوخ مانتے ہیں اس طرح احناف ایک طریق (یعنی عند الافتتاح) کو لیتے ہیں اور رکوع والے دو مواقع کے رفع یدین کو ابن مسعودؓ وغیرہ کی مذکورہ بالا روایات سے منسوخ مانتے ہیں (فما هو جوابکم فهو جوابنا) چنانچہ عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک شخص کو عند الركوع رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا مہ کان هذا شیئا فعله رسول اللہ ﷺ وسلم ثم ترکہ (طحاوی، طبرانی) خود ابن عمرؓ سے ترک رفع ثابت ہے چنانچہ جابدر ماتہ ہیں صلیت خلف ابن عمرؓ عشر سنین فلم یرفع یدیه الا فی التکبیرۃ الا ولی من الصلوۃ (طحاوی، ابن ابی شیبہ، ہیثمی)، الغرض رفع یدین ابتداء میں نماز کے ہر انتقال و تکبیر کے وقت مشروع تھا پھر رفتہ رفتہ متروک و منسوخ ہوتا چلا یہاں تک کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مشروع و منسوخ رہ گیا کیونکہ بالاتفاق نماز تدریجاً حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئی ہے، اور حدیث مالک بن حویرثؓ یعنی حدث ان رسول اللہ ﷺ صنع هكذا، تجدد و حدوث پر دلالت کرتے ہیں جو صرف وقوع واقعہ پر دال ہے نہ کہ دوام پر جس سے احناف کو بھی انکار نہیں انکار تو صرف دوام رفع کا ہے وہ تو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خود مالک بن حویرثؓ ملازم صحبت نہیں کیونکہ آپ تو صرف بیس روز آنحضرت ﷺ کی خدمت میں رہے ہیں کما قال الحافظ فی الاصابۃ الغرض یہ حدیث اس طرح دوسری احادیث سے رفع یدین کا محض وجود ثابت ہوتا ہے جس کے احناف قائل ہیں حالانکہ اختلاف دوام و استمرار میں ہے اسکے متعلق شوافع ایک بھی صریح اور صحیح حدیث پیش نہیں کر سکتے

وجوہ ترجیح مذہب احناف وموالک: (۱) ترک رفع یدین بانقرآن ہے جیسا کہ

ارشاد ہے وقوم اللہ قانتین (بقرہ آیت ۲۳۸) قانتین کا ایک تفسیر سامن ہے ا حدیث جابر بن سمہؓ میں اسکنوا فی الصلوۃ (مسلم، نسائی، ابوداؤد وغیرہ) ترک رفع یدین ہے کیونکہ آپ ﷺ نے رفع یدین کو سکون فی الصلوۃ کے معنی قرار دیا (۳) علی احادیث

متعارض ہیں اور قولی حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ معارضے سے سالم ہے لہٰذا وہ رائج ہوگی (۴) روایت ابن مسعودؓ میں کوئی اضطراب نہیں نہ انکا عمل اس کے خلاف منقول ہے بخلاف روایات ابن عمرؓ کے، (۵) ترک رفع یدین کے روایۃ اکابر صحابہ مثلاً ابن مسعودؓ، عمرؓ، علیؓ، وغیرہم ہیں جو صف اول میں کھڑے ہوتے تھے اور جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کسن صحابہ ہیں جیسے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ، (۶) تعامل اہل کوفہ (جو صحابہ کا مرکز تھا) ترک رفع پر ہے (۷) ترک رفع کے روایۃ افتدنی الدین ہیں چنانچہ جب اوزاعیؒ نے ثبوت رفع پر یہ سند عالی پیش کی ”قَدْ حَدَّثَنِي الزَّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اسپر امام اعظمؒ نے فرمایا ”حَدَّثَنَا حَمَادٌ عَنْ اِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ الْخ“ اوزاعی کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں امام اعظمؒ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں لہٰذا اوزاعیؒ نے کہا علواسناد کی بنا پر میری روایت رائج ہے اسکا جواب ابوحنیفہؒ نے اسطرح دیا کان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وانكأنت لابن عمر صحبة وله فضل وعبد الله هو عبد الله (مرقات، فتح القدیر) اسپر اوزاعیؒ خاموش ہوگئی اسلئے عام محدثین سے یہ قول ثابت ہے کہ ”الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد“ (۸) ترک رفع سے سکون جوارح ہوتا ہے جو خشوع کو مستلزم ہے چنانچہ ارشاد ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (المؤمنون آیت ۱) (۹) احادیث مجوزہ رفع اور مانع رفع کے تعارض کے وقت احادیث مانع کو ترجیح ہونی چاہئے (۱۰) لمعادیت ترک قاعدہ کلیہ پر مشتمل ہیں اور احادیث رفع امور جزئیہ پر عند التعارض امور کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (۱۱) شریعت نے ابتداء صلوٰۃ کیلئے رفع یدین اور اثناء صلوٰۃ کیلئے تحویل وجہ کو علامت کے طور پر متعین فرمایا لہٰذا اوسط صلوٰۃ میں رفع یدین کرنا خلاف نظر و عقل معلوم ہوتا ہے (۱۲) روایات تین قسم کی ہیں (۱) رفع کے موافق (۲) رفع کے خلاف (۳) رفع سے خاموشی، تیسری قسم کی روایات حقیقت میں دوسری قسم کے موافق ہیں کیونکہ ناز۔ نام افعال و آداب بیان کر نیکے وقت رفع کو بیان نہ کرنا اسکے عدم وجود کی کھلی دلیل ہے۔ اسلئے ترک رفع کی روایات کا پلہ ہماری ہو جاتا ہے (۱۳) تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کے منہق جو حکمتیں بیان کی جاتی ہیں مثلاً (۱) نفی الکبر یا عن غیر اللہ (۲) ح الدنیا (۳) اخبار اصم، (۴) اسقاط اصنام، (۵) تحریم فعلی وغیرہ یہ سب رفع یدین عند اللہ کی مقتضی ہے واللہ لم یاصواب

واضح رہے کہ رفع یدین کے متعلق بہت ساری مستقل تصانیف موجود ہیں جیسے بخاریؑ کی جزء رفع یدین، (۲) غلامہ قنویؒ کا رسالہ رفع یدین، (۳) سندئ کی کشف الرین عن مسئلہ رفع یدین، (۴) شہید بالا کوٹؒ کی تلویح العینین، (۵) کشمیریؒ کی نیل الفرقدین اور (۶) بوط اللہؒ کی تلویح نور العینین، جلاء العینین وغیرہ اور احادیث کی شروحات میں اسکی مفصل بحث موجود ہے۔

جلسہ استراحت: حدیث عن مالک بن حویرث لم ینھض حتی یستوی قاعدا ”آنحضرت ﷺ پہلی اور تیسری رکعت پڑھ کر جب تک سیدھے بیٹھ نہ جاتے کھڑے نہیں ہوتے تھے“ یعنی جلسہ استراحت کرتے تھے، اس کے متعلق اختلاف ہے

مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مسنون نہیں البتہ جائز ہے

دلیل شوافع: حدیث الباب۔ **دلائل جمہور:** (۱) حدیث ابی ہریرۃؓ قال کان النبی ﷺ ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ (اپنے قدموں کے پٹوپٹ پر) (ترمذی) (۲) تعامل اکثر صحابہ چنانچہ (الف) عن الشعبیؓ قال کان عمرؓ و علیؓ واصحاب رسول اللہ ﷺ ینھضون فی صلوٰتھم علی صدور اقدامھم (ابن ابی شیبہ) (ب) عن ابن مسعودؓ انه کان ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ (ابن ابی شیبہ)

(۳) دلیل عقلی: (الف) جلسہ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ عبادات کی غرض یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کجائے چنانچہ حدیث میں آتا ہے اجور کم علی حسب نصبکم (ب) اگر جلسہ استراحت مسنون ہوتا تو اس میں کوئی ذکر منقول ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جوابات: (۱) اگر آنحضرت ﷺ سے جلسہ استراحت دائمًا ثابت ہوتا تو تمام واصفین صلوٰۃ اسکو نقل کرتے حالانکہ ایسا نہیں لہذا ان کے مقابلہ میں یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی، (۲) جمع بین الروایات کی غرض سے حدیث الباب عذر یا ضعف یا مرض وغیرہ کی حالت پر محمول ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد لا تبادرونی فانی قد بدنت اس کے لئے مؤید ہے یا ایسا کہا جائے کہ یہ بیان نہ اذکیلئے کیا تھا (بذل الحجہ، ص ۲۵ ج ۲ عینی، التعلیق)

حدیث: عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قوله ثم وضع يده اليمنى على اليسرى (مشکوٰۃ ص ۵۷۵ ج ۱) یہاں دو مسئلے ہیں جن کے متعلق اختلاف ہے (۱) وضع یدین وارسال یدین، مذاہب: (۱) مالک کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہاتھوں کا باندھنا مسنون ہے۔

دلائل مالک: (۱) ابن الزبیر اور حسن بھری سے ارسال ثابت ہے (۲) جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو خوف و رعب کی وجہ سے ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے لہذا اللہ ذوالجلال کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث سہل بن سعد قال کان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى فى الصلوة (بخاری، مشکوٰۃ ص ۵۷۵ ج ۱) حدیث قبیصۃ بن علی بن ابیہ قال کان رسول اللہ ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۵۷۶ ج ۱) (۳) ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے قال انا معاشر الانبياء امرنا ان نمسك بأيماننا على شمالكنا فى الصلوة (دارقطنی) جوابات: (۱) ارسال انکا اجتہاد تھا جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں (۲) مالک کا قیاس بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں (فتح الملہم ص ۲۹ ج ۲، بذل، التعلیق) حل وضع یدین: مذاہب: (۱) شافعی (فی روایۃ امام نوویؒ) اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک فوق السرۃ اور تحت الصدر باندھنا مسنون ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور احمد (فی روایۃ) اور ثوریؒ کے نزدیک تحت السرۃ مسنون ہے

دلیل شوافع: حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره (ابن خزیمہ)

دلائل ابو حنیفہ: (۱) حدیث علقمہ بن وائل عن ابیہ قال رأيت النبي ﷺ يضع يمينه على شماله فى الصلوة تحت السرۃ (ابن ابی شیبہ) حافظ حدیث جاسم بن قطلوبغا نے فرمایا اسکی سند قوی ہے، عابد سندئ نے بارگاہ شریفہ بغداد (۲) حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قال من السنة وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرۃ (ابوداؤد، احمد، دارقطنی) یہ حدیث گونہ عیف ہے لیکن یہ دوسری

روایات مثلاً ابی مجلز کی حدیث مصنف ابن ابی شیبہ میں اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ کے آثار طحاوی شریف وغیرہ میں جو مروی ہیں اس سے اسکی تائید ہوتی ہے نیز لفظ من السنۃ مرفوع حکمی پر دال ہے

جوابات: (۱) شوافع کا قول مشہور تحت الصدر کا ہے لہذا 'اعلیٰ صدرہ' سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے اگر انکا مذہب علی صدرہ تسلیم کیا جائے تو کہا جائیگا کہ اس طریق میں ایک راوی مؤکل بن اسماعیل ہے قال الذہبیؒ ہو کثیر الخطاء، قال الصمہودیؒ قولہ علی صدرہ غیر محفوظہ، قال ابوزرعہؒ فی حدیثہ خطأ کثیر (۳) اسکے متن میں بھی اضطراب ہے کیونکہ حافظ بزاز نے عند صدرہ روایت کیا ہے (۴) جواز پر محمول ہے،

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلیل شوافع واقعہ جزئی پر دال ہے اور حدیث علیؓ ضابطہ کلیہ پر (۲) علیؓ وائلؓ سے صلوٰۃ النبی کے زیادہ واقف ہیں (۳) وضع یدین دونوں طریقے سے ثابت ہے لیکن عادیۃ ادب تحت السرہ میں ہے لہذا وہی رائج ہے (۴) اس میں کیفیت وضع رجال اور کیفیت وضع نساء کے مابین تمیز ہو جاتی ہے،

حدیث: عن الفضل بن عباسؓ قولہ الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ
مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحقؒ کے نزدیک رات اور دن میں ایک سلام سے دو دو رکعت کر کے نفل پڑھنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک خواہ دن میں ہو یا رات میں چار چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے (۳) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دن میں چار چار رکعتیں اور رات میں دو دو رکعتیں افضل ہیں یہی مسلک رائج ہے (۴) مالکؒ کے نزدیک رات میں چار رکعت نفلیں ایک سلام سے پڑھنا جائز ہے (کما حاکاہ ابن دقین العیدنی العمدہ)

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابن عمرؓ وابی ہریرہؓ صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ (ترمذیؒ، ابوداؤدؒ) ہذہ الجملة للقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشوافع والحنابلہ علی ان القصر لا فضلیۃ - **دلائل ابو یوسفؒ و محمدؒ:** (۱) حدیث ابن عمرؓ صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ و صلوٰۃ النہار أربع أربع (کتاب الحجج للامام محمدؒ) (۲) حدیث ابن مسعودؓ انہ کان یواظب فی صلوٰۃ الضحیٰ علی أربع رکعات

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حدیث ابن مسعودؓ (ما رافقا) (۲) حدیث عائشہؓ قالت
 كان النبي ﷺ يصلي صلوة العشاء في جماعة ثم يرجع الى اهله
 فيركع اربع ركعات (ابوداؤد) وغیرهما،
دلیل مالکؒ: حدیث ابن عمرؓ عن النبي ﷺ انه قال صلوة الليل
 مثنی مثنی (ترمذی) یعنی رات میں دو رکعت کر کے نفل پڑھنا جائز ہے اور اس سے زیادہ
 جائز نہیں۔

جوابات: (۱) مالکؒ نے جو فرمایا کہ دو رکعت کے علاوہ یعنی چار رکعت پڑھنا جائز نہیں یہ صحیح
 نہیں کیونکہ احادیث مذکورہ سے چار رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے (۲) حدیث الباب کا مطلب یہ
 ہے کہ ہر دو رکعت میں تشہد و قعدہ ضروری ہے کیونکہ اسکے آگے ”تشہد فی کل رکعتین“ اس پر دال
 ہے (۳) یا یہ بیان جواز پر محمول ہے (۴) یا اس سے ایک رکعت سے منع کیا گیا اور شوافع کی
 دوسری دلیل میں النہار کا جو لفظ ہے وہ غیر محفوظ ہے چنانچہ اقطبیؒ ”کتاب العلل“ میں
 فرماتے ہیں ”ذکر النهار فیہ وہم“ اس طرح احمد بن معینؒ اور ابن حبان نے نہار والے
 طریق کو معلول قرار دیا ہے (معارف السنن ص ۱۱۷ ج ۴ عرف الشذی)

باب ما یقرأ بعد التکبیر

حدیث: عن ابی ہریرۃ..... قال اقول اللهم باعد بینی و بین

خطایای

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک تکبیر اور سورہ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر
 مسنون نہیں بلکہ تحریم کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دینا چاہئے (۲) جمہور کے نزدیک تکبیر و فاتحہ کے
 درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے ہاں اسکی تعیین میں اختلاف ہے (الف) شوافع کے نزدیک انی
 وجہت وجہی الخ پڑھنا افضل ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دعاء مذکور فی الباب
 افضل ہے (ب) ابو حنیفہؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک فرائض میں صرف ثنا پڑھنی چاہئے (ج) ابو
 یوسفؒ، احنفؒ کے نزدیک ثنائیہ ساتھ انی وجہت الخ بھی جمع کر لینا چاہئے،

دلائل مالکؒ: (۱) عن انسؓ كان النبي ﷺ وابو بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ
 يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العلمين (ترمذی) باب فی

افتتاح الصلوٰۃ بالحمد لله رب العلمین (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفتتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقراءة بالحمد لله (مسلم)

دلائل جمہور: (۱) وہ احادیث الباب جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے اس طرح ترمذی کی وہ اکثر احادیث جو باب ما یقول عند افتتاح الصلوٰۃ کے تحت مذکور ہے، احادیث میں تو بہت سی دعائیں ہیں ائمہ کرام نے اپنے اپنے مذاق کے موافق ایک کو دوسری پر ترجیح دیا ہے، **جو ابات دلائل مالک:** (۱) دونوں حدیثوں میں افتتاح سے افتتاح قرأت جبریر مراد ہے لہذا قرأت سریہ میں دعا پڑھنا اسکے منافی نہیں (۲) قرأت تو الحمد سے ابتداء ہوتی ہے اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی (عرف الشذی ۱۱۵، بذل الجود ص ۳۶ ج ۲ وغیرہا)

باب القراءة فی الصلوٰۃ

سوال وفاق ۱۴۱۲ھ

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

یہاں دو مسئلہ خلاfiہ ہیں (۱) رکعت فاتحہ وضم سورہ (۲) قرأت خلف الامام

(۱) **مسئلہ: مذاہب:** (۱) شافعی، احمد، مالک، (فی روایت) کے نزدیک قرأت فاتحہ ہر نماز میں فرض ہے اور ضم سورہ مستحب ہے (۲) مالک (فی الروایۃ المشہورۃ) کے نزدیک دونوں فرض ہے (۳) ابوحنیفہ، مالک (فی روایت) کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعین فاتحہ اور ضم سورہ فرض نماز کی پہلی دونوں میں اور سنن و نوافل کی ہر رکعت میں واجب ہے ان کے بغیر نماز صحیح ہو جائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہوگی،

دلیل شوافع وحنابلہ: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (متفق علیہ) یہاں فاتحہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی لہذا معلوم ہوا یہ فرض ہے اس مضمون پر اور بھی احادیث موجود ہیں،

دلیل موالک: فی روایت لمسلم لمن لم يقرأ بام القرآن فصاعدا،

اس سے معلوم ہوتا ہے سورۃ فاتحہ جسطرح فرض ہے اس طرح ضم سورہ بھی

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن (المزل آیت ۳۰) یہاں لفظ ما عام ہے نہ کہ مجمل جو مطلق قرأت کی فرضیت پر دال ہے لہذا خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تہید نہیں کی جاسکتی۔

شبیہ: حدیث الباب تو خبر مشہور ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ کی تہید اور زیادتی درست ہے
جوابات: (الف) خبر مشہور ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس میں تابعین کا اختلاف نہ ہو، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، (ب) علی سبیل التسلیم اس خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے جو محکم ہے یہ تو محکم نہیں کیونکہ یقینی کمال کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی،

(۲) وہ حدیث ابی ہریرہ جو حدیث حدیث مسی فی الصلوۃ کے نام سے مشہور ہے اس میں آنحضرت ﷺ نے ان کو ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن سے خطاب فرمایا کسی معین سورہ پڑھنے کیلئے حکم نہیں فرمایا، (بخاری ص ۱۰۹، مشکوٰۃ ص ۵۷ ج ۱) (۳) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول الله ﷺ اخرج فناد في المدينة ان لا صلوة الا بالقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد (ابوداؤد وغیرہ) یہاں بالقرآن ولو بفاتحة الكتاب اور فمأزاد صراحت دال ہے کہ قراءت فاتحہ کی کوئی تخصیص نہیں،

حدیث الباب اس طرح اور بھی متعدد دلائل کی رشتی میں احناف فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں فرض قرار نہیں دیتے،

جوابات: (۱) فصاعدا کی زیادتی مسلم، ابوداؤد اور اس کے مترادف کلمات فمأزاد و ما تيسر و سورۃ معہا و سورۃ فی فریضۃ وغیرہ کتب احادیث میں صحیح متن و سند کے ساتھ موجود ہیں تو قراءت فاتحہ کو فرض اور ضم سورہ کو مستحب کہنا کس طرح صحیح ہوگا، (۲) خبر ۱۰ احد بالا جماع غلظی الثبوت ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اسلئے یہ کہا جائے کہ قرآن نے مرتبہ فرض کو بیان کیا اور حدیث نے مرتبہ وجوب کو (۳) صحیح احادیث منقولہ خصوصاً 'خدا ج' کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ لائق کمال پر محمول ہے اور اس سے دلیل مالک کا جواب بھی ہو گیا،

وجوہ ترجیح: (۱) احناف کی مؤید احادیث کی تعداد، قائلین رکنیت فاتحہ کی تعداد سے زیادہ ہے، (۲) احادیث احناف صریح، محکم اور غیر محتمل بخلاف احادیث شوافع کے (۳) مسلک احناف میں عمل بمعجم الاحادیث ہوتا ہے اور ان کے مسلک میں عمل بالبعض اور اسقاط لبعض لازم

آتا ہے،

مسئلہ۔ قرأت خلف الامام: یہ ایک مشکل ترین مسئلہ ہے کیونکہ اکہیں وجوب و تحریم کا اختلاف ہے اس لئے علامہ قسطلانی نے فرمایا کہ میں کبھی مقتدی ہو کر نماز نہیں پڑھتا ہوں کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو مسلک احناف وغیرہ کی بنا پر مرتکب مکروہ تحریمہ ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو مسلک شوافع کی بنا پر تارک واجب ہوگا،

مداہب: (۱) مالکؒ اور فقہاء اہل مدینہ کے نزدیک سری نماز میں مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے اور جہری میں مکروہ تحریمی ہے (۲) احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) (بمقام عراق قبل ورود مصر) کے نزدیک نماز سری میں مطلقاً اور نماز جہری میں اسوقت جب کہ مقتدی امام سے اتنا دور ہو کہ قرأت نہ سن سکے تو مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے ورنہ نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۵۷ ج ۱) (۳) شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) بخاریؒ، ترمذیؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں واجب ہے (۴) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک جہری اور سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے (موطا امام محمد ص ۹۷، فتح القدیر ص ۲۲ ج ۲ وغیرہا) (۵) موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں فرض ہے کہ اس کے نہ پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی حالانکہ ائمہ اربعہ اور تمام محدثین نماز جہری میں قرأت خلف الامام کے مکروہ ہونے پر متفق ہیں کیونکہ شافعیؒ کے تحقیقی قول جو انکی کتاب الامام ص ۱۵۳ ج ۲ میں مذکور ہے صرف سری نماز میں وجوب قرأت کے قائل ہیں، ابن تیمیہ بھی نماز جہری میں ترک قرأت فاتحہ کے قائل ہیں

دلائل شوافع اور غیر مقلدین: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعاً لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (رواه اصحاب الصحاح، مشکوٰۃ ص ۸ ج ۱) (۲) لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۸ ج ۱) (۳) لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فريضة وغیرہا (ابوداؤد، احمد) وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ صلوة عام ہے جہریہ یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل، نیز لفظ من عام ہے جس میں امام منفرد اور مقتدی شامل ہیں لہذا ہر نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرأت ضروری ہوگی، (۴) عن ابی ہریرۃؓ من صلی صلوة لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لا بی ہریرۃؓ انا نکون

وراء الامام قال اقرء بها في نفسك (موطأ محمد ص ۹۵، مشکوٰۃ ص ۸۷ ج ۱) (۵)
 عن عبادة بن الصامتؓ قال كنا خلف النبي ﷺ في صلوة الفجر
 فقرأ فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون خلف امامكم
 قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا
 صلوة لمن لم يقرأ بها (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱) اس سے واضح ہوتا ہے کہ
 جہری نماز میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له
 وانصتوا لعلمكم ترحمون (اعراف ۲۰۴) احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اجمع الناس
 على ان هذه الآية نزلت في الصلوة (مغنی لابن قدامہ ص ۶۰۵ ج ۲)

اگر اس کی شان نزول خطبہ جمعہ کے متعلق کہی جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جمعہ کی فرضیت مدینہ
 میں ہوئی اور یہ آیت مکی ہے اگر تسلیم بھی کی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اعتبار عموم الفاظ کا
 ہوتا ہے نہ کہ خصوصی شان نزول کا یہاں تلاوت قرآن کے وقت غور کے ساتھ توجہ کرنے اور سننے
 اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا لہذا صلوة جہریہ میں استماع کا حکم ہوگا اور صلوة سریہ میں انصات کا

الحاصل باری تعالیٰ کا قول فاقراء ما تيسر من القرآن (۲) اس آیت سے مقتدی کے حق میں منسوخ ہوگئی، (۲) عن جابر بن عبد الله مرفوعا
 من كان له امام فقلء الامام له قراءة (مصنف عبدالرزاق، مسند احمد وغيرهما)

اگر مقتدی بھی قرأت پڑھے تو دو قرأتیں جمع ہو جائیں گی حالانکہ یہ حدیث کے صریح
 خلاف ہے (۳) عن ابی موسیٰ مرفوعا (وفیه) فاذا کبر فکبروا واذا
 قرأ فانصتوا (مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہم) اس حدیث سے معلوم ہوا قرأت امام کا کام
 ہے اور مقتدیوں کا کام صرف خاموش رہنا ہے آنحضرت ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ جب امام جہر
 کرے تو تم خاموش رہو بلکہ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو لہذا یہ سری اور جہری ہر نماز
 کو شامل ہوگا، (۴) عن ابی ہریرۃ ان رسول الله ﷺ انصرف من صلوة
 جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي احد منكم انفا فقال رجل نعم
 يا رسول الله فقال اني اقول مالي انازع القرآن فقال فانتهمي الناس

عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه بالقراءة من الصلوات
(ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱، موطا مالک ص ۲۹)

اس حدیث میں چار جملے ترک قرأت خلف الامام کی دلیلیں ہیں (۱) جب آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی؟ تو معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو جماعت صحابہ سب کہتے جی ہاں! ہم نے پڑھی مگر صرف ایک شخص نے کہا (۳) آپ ﷺ نے قرأت خلف الامام کو منازعہ القرآن قرار دیا یعنی دوسرے کے حق میں دخل اندازی کرنا ہے تو معلوم ہوا کہ قرأت امام ہی کا حق ہے (۴) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جملہ صحابہ قرأت سے رک گئے وہذا صحیح یہ بھی ترک قرأت خلف الامام پر دال ہے، (۵) عن ابی ہریرۃ مرفوعا اذا امن الامام فامنوا (وفی روایۃ) اذا امن القاری (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص ۹ ج ۱) فامنوا یہاں مقتدی کوتاہین میں امام کے اتباع کا حکم دیا گیا لہذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا اور وہ منتظر یعنی مقتدی غیر قاری ہونا چاہئے (۶) عن عبد اللہ بن عمرؓ مرفوعا اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قراۃ الامام (موطا مالک ص ۲۹، دارقطنی ص ۱۵۲ ج ۱) (۷) عن ابی ہریرۃ مرفوعا کل صلوة لا یقرأ فیہا بام الكتاب فہی خداج الا صلوة خلف الامام (کتاب القرأت بیہقی ص ۱۳۵) (۸) عن الشعبی قال ادرکت سبعین بدریا کلہم یمنعون المقتدی عن القراءة خلف الامام (روح المعانی ص ۱۳۵ ج ۹) (۹) علامہ عینیؒ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں قد روی منع القراءة عن ثمانین نفرا من الصحابة منهم المرتضى والعبادۃ الثلاثة (۱۰) عن سعد بن ابی وقاصؓ وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ (جزء القراءۃ بیہقی ص ۱۱) (۱۱) عن ابن عمرؓ من صلی خلف الامام کففتہ قرائتہ (موطا محمد ص ۹۷) (۱۲) قال الامام عبد الرزاقؒ اخبرنی موسی بن عقبۃ ان رسول اللہ ﷺ وابابکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ کانوا ینہون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبد الرزاق ص ۱۳۹ ج ۲ وغیر)

دلائل عقلی: (الف) مدرک رکوع مدرک رکعت ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے اب جو مقتدی حالت رکوع میں شامل ہوا اس سے تو قرأت فاتحہ ترک ہوگئی لہذا اس کے متعلق رکعت فاتحہ کا قول غیر صحیح ہونا لازم آتا ہے، (ب) امام اور مقتدی کی نماز حکما ایک ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے

سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ“ اس طرح امام کا ضم سورہ مقتدی کیلئے بھی بالا جماع کافی ہے لہذا امام کی قرأت مقتدی کیلئے کافی ہونا چاہئے، (ج) یہ قانون ہے کہ بادشاہوں کے دربار میں صرف امیر و فدوی متکلم ہوتا ہے اور اسکی بات سب رفقاء کی بات سمجھی جاتی ہے یہاں بھی جب سب کی طرف سے امام کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ اور امیر بنایا گیا تو اس کی قرأت تمام مقتدیوں کی طرف سے سمجھی جائے گی، اور بھی بہت سی دلائل نقلی و عقلی ترک قرأت خلف الامام پر موجود ہیں اس کے لئے مطولات ملاحظہ ہو۔

جوابات دلائل شوافع: (۱) عبادہ بن الصامت کی حدیث میں فصاعدا کی زیادتی سفیان بن عیینہ، اوزاعی، معمر، شعیب، ابن اسحاق، صالح بن کیسان وغیرہم ثقہ راویوں سے ثابت ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس حدیث کا حکم اس شخص کیلئے ہے جس پر قرأت فاتحہ کے ساتھ ساتھ قرأت سورہ بھی ہے اور بالا جماع قرأت سورہ کا وجوب صرف امام و منفرد کیلئے ہے نہ کہ مقتدی کیلئے، نیز فصاعدا کے ہم معنی کلمات مثلاً وسورۃ فريضة فمازاد، وما تيسر، وبام القرآن، وبما شاء الله، بھی صحاح وغیرہ میں موجود ہیں اس لئے امام احمد نے اسکی تشریح اس طرح کی ہے لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب اذا كان وحده، ثوری نے فرمایا هذا المن يصلى وحده۔ اور لفظ ”من“ اگرچہ عمومیت کیلئے موضوع ہے لیکن دلیل تخصیص سے اس کو تخصیص کی جاتی ہے مثلاً قوله تعالى ”ويستغفرون لمن فى الارض“ یہاں صرف مؤمنین کیلئے دعا و استغفار کرنا مراد ہے نہ کہ زمین پر بسنے والے سب کیلئے لہذا دوسری احادیث کے قرینہ پر یہاں من سے مراد صرف امام و منفرد ہے،

(۲) یا کہا جائے کہ قرأت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکما قاری ہے چنانچہ حدیث جابر میں ہے ”قرأۃ الامام له قرأۃ“

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ کو مجوزین قرأت خلف الامام سورہ فاتحہ کے وجوب پر نص سمجھتے ہیں حالانکہ اس سے استدلال امور ذیل کے ثبوت پر موقوف ہے (۱) لفظ ”من“ یہاں قطعی طور پر عموم کیلئے ہے (۲) جس چیز پر لفظ خدا ج بولا جائے وہ کالعدم ہو۔ (۳) لفظ ”غیر تمام“ رکنیت پر دال ہو (۴) اقراراً بھا فی نفسک قطعی طور پر آہستہ پڑھنے پر دال ہو حالانکہ لفظ من یہاں عموم کیلئے نہ ہونے کی بحث ابھی گزر چکی، اور لفظ خدا ج سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں ہے ”الصلوة مثنی مثنی۔۔۔ وتقول يارب يارب فمن لم

یفعل فهو خداج (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱)

نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر یارب یارب نہ کہنے والے کی نماز پر خداج کا اطلاق ہوا ہے حالانکہ نماز اس کے بغیر بالاتفاق صحیح ہے اسی طرح لفظ غیر تمام غیر رکن کے ترک پر بولا گیا، کما قال النسبی علیہ السلام اقامة الصف من تمام الصلوٰۃ (بخاری) وقال علیہ السلام فان تسویہ الصفوف من تمام الصلوٰۃ (مسلم) حالانکہ بالاتفاق صفوف کی درستگی رکن صلوٰۃ نہیں ہے اس طرح قرآن فی النفس کے معنی تدبر فی الالفاظ اور تفکر فی المعانی ہیں چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں، اذا قرأتها فی نفسک لم یکتباھا (انہیہ ص ۲۶۷ ج ۳)

فرشتے جس چیز کو نہیں لکھتے ہیں وہ غور و تدبر ہی ہے کیونکہ قرأت سریہ کو وہ لکھتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول واذکر ربک فی نفسک (الایہ) میں بالاتفاق ذکر قلبی مراد ہے (۴) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یا کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ کا مسلک نماز سری میں یہ ہے کہ مقتدی کیلئے قرأت خلف الامام ایک امر مستحسن ہے لیکن یہ انکا اجتہاد ہے لہذا یہ احادیث صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے اور عبادہ بن صامتؓ کی دوسری حدیث کے جوابات:

(۱) یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ عبادہ بن صامتؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے بیعت العقبہ میں بیعت اسلام کی ہے اور ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں لہذا ان کی روایت راجح اور معتبر ہے

(۲) یہ روایت متعدد وجوہ سے معلول ہے (الف) اس کی سند میں ایک راوی مکحول شامی ہے جو مدلس ہے اور وہ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور مدلس کا عنعنہ بالاجماع غیر مقبول ہے (ب) سند میں اضطراب ہے مشہور اسانید درج ذیل ہیں (۱) مکحول عن عبادۃ (۲) مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ مکحول عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادہ وغیرہ (ج) متن میں بھی اضطراب ہے مثلاً لا تقرؤا الابام القرآن سرافی انفسکم (دارقطنی) لا تقفلوا الا بفاتحة الكتاب (دارقطنی)

علامہ محمد یوسف بالنوریؒ نے معارف السنن ص ۴۰۳ ج ۳ میں آٹھ مختلف اسانید اور پندرہ مختلف متنوں سے نقل فرمایا ہے -

(د) مکحول سے نقل کرنے والا محمد بن الخلیف گو تاریخ و مغازی میں معتبر ہیں لیکن حدیث میں

بالخصوص سنن واحکام میں ضعیف ہیں، امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک راوی موصوف کذاب و دجال ہیں۔

(۶) حدیث عبادہ کی بعض روایت میں ”خلف امامکم“ کا لفظ ہے اس کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ خلف امامکم کی قید موقوف ہے (۷) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فصل الخطاب میں لکھتے ہیں کہ لفظ خلف امامکم یقیناً مدرج ہے اگر کوئی شخص اس کے مدرج ہونے پر قسم کھائے تو وہ ہرگز حاش نہ ہوگا کیونکہ امام زہریؒ سے سفیان بن عیینہؒ یونسؒ، صالحؒ، معمرؒ، ابن جریجؒ، اوزاعیؒ، شعبؒ وغیرہ بہت سے ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی لفظ خلف امامکم ذکر نہیں کیا سوائے کھولؒ اور ابن اسحاقؒ وغیرہ کے جو ضعیف ہیں اور ضعیف راوی کی زیادتی قابل قبول نہیں ہوتی، (۸) اہل لفظ کا قاعدہ ہے کہ نسخہ اسے استثناء کے وقت صرف مستثنیٰ میں اباحت پیدا ہوتی ہے نہ کہ وجوب و رکنیت اس سے قرأت فاتحہ مباح ثابت ہوتی ہے لہذا انکا مدعی اس سے ثابت نہیں ہوگا، الغرض قائلین وجوب کے پاس جو دلائل صحیحہ ہیں ان سے مدعی ثابت نہیں ہوتا ہے اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں، اس کی تفصیلی بحث غیث الغمام اور امام الکلام فیما یصلح بالقراءۃ خلف الامام مصنفہ مولانا علامہ عبدالحی لکھنویؒ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب مصنفہ علامہ کشمیریؒ، ہدایۃ المعتدی فی قرأۃ المتقدی مصنفہ حضرت گنگوہیؒ توشیح الکلام فی الانصات خلف الامام مصنفہ حمزۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ اور احسن الکلام فی ترک القرأت خلف الامام مصنفہ مولانا سرفراز خان اور رسالہ خلف الامام خاتمۃ الکلام فی القراءۃ مصنفہ عمر احمد عثمانیؒ مع تقریظ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہ ملاحظہ ہو،

صلوۃ المفترض خلف المتنفل

حدیث: عن جابرؓ قال کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی ﷺ ثم یأتی فیوم قومہ یعنی حضرت معاذؓ نبی علیہ السلام کے پیچھے فرض نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، اقتداء المفترض خلف المتنفل کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور اکثر تابعین کے نزدیک صحیح نہیں

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: حدیث الباب، دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابیسی ہریرہؒ الامام ضامن الخ (ترمذی، ابوداؤد، احمد وغیرہ مشکوٰۃ ج ۶۵) الامام کی کفالت

صحت و فسادِ صلوٰۃ کے اعتبار سے ہوتی ہے متغفل تو چھوٹا ہے اور بڑی چیز (مفترض) کو چھوٹی چیز (متغفل) کے ضمن میں نہیں لایا جاسکتا ہے لہذا اقتداء المفترض خلف المتغفل صحیح نہیں (۲) مشروعیتِ صلوٰۃ خوف، کیونکہ اگر صلوٰۃ مفترض خلف المتغفل جائز ہوتی تو ایک ہی امام دونوں جماعت کو ایک دفعہ بیت فرض اور ایک دفعہ بیت نفل پڑھا دے سکتے حالانکہ ایسی آسان صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوٰۃ مثنیٰ کثیر عمل کثیر کی اجازت دیکھی جو اسکے عدم جواز پر دال ہے،

جوابات: (۱) ہو سکتا ہے آنحضرت ﷺ کیساتھ معاذ کی نماز نفل کی نیت سے ہوئی اور اپنی قوم کے ساتھ بیت فرض (۲) یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ تکرار فریضہ جائز تھی پھر منسوخ ہو گئی جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے نبی رسول اللہ ﷺ ان نصلی فریضہ فی یوم مرتین (طحاوی) یہ بات معلوم ہے کہ نہی اباحت کو مقتضی ہوتی ہے (۳) یہ معاذ کا اجتہاد تھا جب آنحضرت ﷺ کو اسکا علم ہوا تو فرمایا کہ اما ان تصلی معی واما ان تحنف معہم (طحاوی، بذل ص ۳۳۶ ج ۱) یعنی تو صرف میرے ساتھ پڑھو یا فقط انکو پڑھاؤ اور انکے ساتھ آسان کرو اور زیادہ لمبی نہ کرو۔

پہلا جواب پر اعتراض: مسند شافعیؒ اور تہذیبی وغیرہ میں فیصلی بہم العشاء وہی لہ نافلة کے الفاظ وارد ہیں، **جوابات:** (۱) اسکا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے نماز پڑھنا زیادتی اجر کا باعث تھا کیونکہ پہلی نماز نفل تھی (۲) ”وہی لہ نافلة“ کی زیادتی تو صحاح میں موجود نہیں اسکے متعلق احمدؒ فرماتے ہیں اخی ان لائکون محفوظہ اور ابن جوزیؒ فرماتے ہیں بذہ الزیادۃ للاح (۳) یہ جابرؒ یا کسی راوی کا قول بھی ہو سکتا ہے (مرقاۃ ص ۲۰۷ ج ۳، فتح الملہم ص ۸۲ ج ۲، بذل ص ۳۳۳ ج ۳ وغیرہ)

عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الفجر یوم

الجمعة بالتم تنزیل فی الركعة الاولى وفي الثانية هل اتی علی

الانسان

اختلاف: مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل یعنی

سورۃ سجدہ اور بل اتی الخ کی قرأت کرنا ضروری ہے (۲) احناف کے نزدیک ضروری نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب، دلیل احناف: آنحضرت ﷺ سے جمعہ کے دن فجر کی

نماز میں مذکورہ سورتوں کی قرأت پر دوام ثابت نہیں لہذا افضل یہ ہے کہ کبھی کبھی ان سورتوں کو بھی پڑھا جائے اگر ان دوسورتوں کو اسی دن واجب سمجھ کر پڑھے تو مکروہ ہے اور واضح رہے کہ سورۃ

سجدہ میں ایک آیت سجدہ کی ہے اسکی تلاوت پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے اور بعض شوافع نے لکھا ہے کہ بعض دنوں میں امام کیلئے اس سجدہ تلاوت کے ترک اولیٰ ہے یہ بات بلا دلیل ہے لہذا اسکا کوئی اعتبار نہیں،

مسئلہ امین

حدیث: عن وائل بن حجر قال سمعت رسول الله ﷺ قرأ

غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال امين مدبها صوته

تأمين کس کا وظیفہ ہے؟ مذاہب: (۱) مالک (فی روایۃ مشہورۃ) اور ابوحنیفہ (فی روایۃ) کے نزدیک امام امین نہ کہے صرف مقتدی امین کہے، (۲) ابوحنیفہ مالک (فی روایۃ) شافعی، احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ جہریہ میں امام و مقتدی دونوں امین کہے
حکم تأمین: ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے اصحاب طواہر کے نزدیک واجب اور فرقہ
امامیہ کے نزدیک بدعت ہے

دلیل موالک: حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا امين (موطا مالک ص ۲۰، بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص ۹ ج ۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں تقسیم ہے اور تقسیم منافی شرکت ہے لہذا امام امین نہ کہے،

دلیل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن وائل بن حجر قال سمعت رسول الله ﷺ قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال امين مدبها صوته، (ترمذی، ابوداؤد، دارمی، مشکوٰۃ ص ۸۰)

جوابات من جانب جمہور: حدیث ابی ہریرہؓ امام کی امین سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں، ناطق ساکت پر مقدم ہوتا ہے، (۲) یا کہا جائے اس حدیث کا مقصد موضع تأمین بیان کرنا ہے، نہ کہ تقسیم و طائف کیونکہ بعض روایات میں یہ لفظ زیادہ ہے قال عليه السلام فان الامام يقولها وهو نص لا يقبل التاويل (اخرج الترمذی فی سننہ و عبد الرزاق فی مصنفہ لہذا یہ حدیث مختصر ہے)

جہر و اخفاء تأمین میں اختلاف: اس بات پر امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ امین جہر اور سرا

دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) احمد اور شافعی کا قول قدیم (ورود مضر سے قبل) یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام اور مقتدی دونوں امین بالجہر کہنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے قول جدید، نخی، ثوری، شعبہ کے نزدیک جہری نمازوں میں دونوں کیلئے امین بالسر کہنا افضل ہے

دلائل شافعی و احمد: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو سفیان ثوری سے مروی ہے جس میں وہ بھاصوتہ کا لفظ ہے، (۲) عن ابی ہریرۃ قال کان النبی ﷺ اذا فرغ من قراءة ام القرآن رفع صوته وقال امین (دارقطنی، حاکم) (۳) حدیث الباب میں اذا امن الامام فامنوا میں امام کی تأمین کے ساتھ مقتدی کو امین کہنے کا حکم دیا گیا اور امام کی تأمین بغیر جہر کس طرح معلوم ہوگی لہذا امام کو جہراً امین کہنا پڑے گا اور اس کی پیروی کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہراً امین کہنا پڑے گا (۴) عن ام حصین قالت صلیت خلف النبی ﷺ فلما قال امین فسمعتہ وہی فی صف النساء (ترمذی شریف)

دلائل احناف و مالک: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو بطریق شعبہ مروی ہے جس میں ونضض بھاصوتہ کا لفظ ہے (قال الحاکم حدیث صحیح الاسناد) (۲) عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا امین فان الامام یقولہا (احمد، نسائی، ابن حبان اسناد صحیح) یہاں ان الامام یقولہا اس بات کی طرف مشیر ہے کہ امام امین کو سرا کہے (۳) عن ابی وائل قال لم یکن عمر و علی یجہران باسم اللہ ولا بأمین..... (طحاوی، تہذیب الآثار) اس روایت کو امام طبری نے انس کے واسطے سے بھی نقل فرمایا ہے یہ اثر دوام و استمرار پر دال ہے (۴) عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں الامین دعاء نیز باری تعالیٰ کا قول قد اصبحت و عتکما (یونس) سے بھی امین کا دعا ہونا ثابت ہوتا ہے ابن کثیر ص ۴۲۹ ج ۲ وغیرہ اکثر تفاسیر میں لکھتے ہیں کہ موئی دعا فرماتے تھے اور ہارون اس پر امین کہا کرتے تھے لہذا ہارون کا امین کہنا اللہ تعالیٰ کے ہاں دعا ہے اور دعا کا ادب اخفاء ہے کما قال اللہ تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعاً وخفیۃ (الزمر) واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخفیۃ (الایۃ) اذنادی ربہ ندا (الایۃ)

دلیل عقلی: ابن العربیؒ لکھتے ہیں الفاتحة کلام اللہ و امین کلام

المخلوق فیجب الاخفاء بکلام المخلوق فرقا بینہما (فتوحات مکہ)

جوابات دلائل شوافع و احمد: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو بطریق ثوریؒ مروی ہے وہ

سنداً متصحیح ہے لیکن اپنے مدعی پر صراحتہ دال نہیں کیونکہ احناف و موالک کے نزدیک مد سے مراد

جہر نہیں بلکہ امین کی ”الف اور ی“ کو کھینچنا اور دراز کرنا اور شعبہ کی روایت میں خفض بہا صوتہ

بالاتفاق ایک ہی معنی پر دال ہے جسے احناف و موالک نے لیا ہے لہذا اسی کی ترجیح ہوگی، (۲) خود

ثوریؒ جو راوی حدیث ہے ان کا مسلک عدم جہر ہے لہذا مد بہا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ

نہیں جو شوافع و حنابلہ نے سمجھے بلکہ وہی معنی ہیں جو ہم سمجھے (۳) ثوری مدلس ہے بخلاف شعبہ

کہ وہ غیر مدلس ہے چنانچہ شعبہ کہہ رہا ہے کہ ان ازل من السماء احب الی من ان

ادللس (مقدمہ ابن صلاح) لہذا غیر مدلس کی حدیث کی ترجیح ہوگی، (۴) اگر مد کے معنی جہر لیا

جائے تو تعلیم پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ خود وائل فرماتے ہیں کہ ارادہ لعلنا (کتاب

الاسماء) یعنی میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہر امین کہا، (۵) قلیل روایات الجہر

اما منسوخة او موقولة اما النسخ فلا نہ عاد امر الصلوٰۃ من الحركة

الی السکون فالجہر محمول علی الابتداء والسر علی آخر

الزمان فیکون الجہر منسوخا -

شوافع نے شعبہ کی روایت پر چار اعتراض کئے ہیں ان کے جوابات بھی دئے گئے عمدۃ القاری

اور اعلیٰ السنن وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

ابوہریرہؓ کی حدیث کے جوابات: (۱) اسکی سند میں الخلق بن ابراہیم راوی ضعیف

ہے جس کے متعلق نسائی، ابوداؤد نے لیس بیٹھ اور لیس بیٹھ فرمایا (۲) تعلیم پر محمول ہے

حدیث الباب کا جواب: امام کے موضع تائین کو اذا قال الامام ولا

الضالین فقولوا امین فرما کے متعین کر دیا گیا لہذا جہر کہنے کی ضرورت نہیں

حدیث ام حصین کا جواب: اس کی سند میں اسماء بن مسلم الکی راوی ضعیف ہے،

احمدؒ نے فرمایا هو منکر الحدیث، نسائی نے کہا هو متروک، علی بن مدینیؒ فرماتے ہیں

لا یکتب حدیثہ، ترمذی میں بارہا اس کی تضعیف کی گئی،

وجہ ترجیح مذاہب احناف و موالک: (۱) مؤید بالقرآن (کما مر سابقاً بان امین

دعاء واصل الدعاء الاخفاء (۲) خلفاء اربعہ ابن مسعودؓ، شعبیؓ، ابراہیم التیمیؓ وغیرہم اکثر صحابہ و تابعین سے ثابت ہے کہ انہم کانوا لا یجھرون بہا (طبرانی) لہذا یہ رائج ہوگا (۳) قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اخفاء رائج ہو کیونکہ ائین تعوذ کی طرح آیت قرآنہ میں سے نہیں تو تعوذ کی طرح اس میں اخفاء اولی ہونا چاہئے (۴) دلائل احناف و مالک صحیح اور صریح ہیں اور دلائل شوافع جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ ضعف سے خالی نہیں۔

باب الركوع:

رکوع بمعنی جھکنا یہ فرض ہے اسکا منکر کافر ہے یہ امت محمدیہ کی نماز کی خصوصیت ہے اسکی حکمت یہ ہے کہ بندہ نے حالت قیام میں جو درخواست پیش کی تھی اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمایا اس قبولیت کے شکر یہ کہ طور پر اس نے رکوع یعنی فوراً سر کو جھکا دیا اور کمر سامنے کر دی کہ اے میرے مالک و خالق تیرے غلام کے بیٹے غلام گھنہ ناقص کمر و سر تیرے سامنے موجود ہے تو ان میں جس قدر چاہے عمل کرنے کی قوت عطا کر اور یہ رکوع و سجود کیلئے وسیلہ ہے اسلئے اس میں تکرار نہیں حکم تکرار سجدہ (۱) سجدہ چونکہ مقصد اصلی ہے اور قربت کا اعلیٰ ذریعہ ہے اسلئے آئیں تکرار ہے (۲) نیز سجدہ اولیٰ میں منها خلقنا کم اور سجدہ ثانیہ میں فیہا نعید کم اور اس سے اٹھنے میں ومنها نخرجکم تارة اخرى کی طرف اشارہ ہے یہ بھی تکرار کی حکمت ہے (۳) قیل ان الملائكة لما امروا بالسجود سجدوا و رأوا بعد السجود ان الشيطان لم يسجد فسجدوا سجدة ثانية شكرا لله تعالى على توفيق سجدتهم ومن ههنا مشروعية السجدة التین (مرقاۃ) (۴) شب معراج میں ملائکہ نے سجدہ سے سراٹھا کر آنحضرت ﷺ کو سلام کیا پھر سجدے میں مشغول ہو گئے اسلئے سجدہ دوم مرتبہ ہو گیا

حدیث: عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله ﷺ الا انی

نهیت ان اقرأ القرآن راكعاً وساجداً

تشریح: رکوع میں قرآن پڑھنے کی ممانعت کے دو معنی ہیں (۱) کوئی شخص قیام کی حالت میں اضطراب و بے اطمینان کا رویہ اختیار کرے اور قرأت کو پورا کئے بغیر اس طرح رکوع میں چلا جائے کہ اس قرأت کا کچھ حصہ رکوع میں واقع ہو، (۲) رکوع (یا سجدہ) میں تسبیح کے بجائے

قرآن پڑھا جائے قال ابن رشد فی بدایۃ المجتہدین اتفق الجمهور علی منع قراءة القرآن فی الركوع والسجود لحديث الباب قال الطبري وهو حديث صحيح وبه اخذ فقهاء الامصار و صار قوم من التابعين الى جواز ذلك وهو مذهب البخاري لانه لم يصح الحديث عنده ثم هي كراهة تنزيه عند اكثر العلماء وقيل تحريم وحكمة النهي ان حالتي الركوع والسجود لما كانتا لا ظہار غایۃ الذل لم یناسب قلوبہ کلام اللہ فیہما فان کلام اللہ عزوجل لہ مرتبۃ عظیمۃ لانه صفة اللہ تعالیٰ (اوجز ص ۲۲۵)

باب السجود وفضله

حديث قال قال رسول الله ﷺ امرت ان اسجد على سبعة اعظم: اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں وضع الیدین والركبتین والقدمین علی الارض سنت ہے البتہ پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک پر اقتصار جائز ہے اس میں اختلاف ہے

مذاهب: (۱) اسحق، احمد (فی روایۃ) کے نزدیک دونوں کا رکھنا واجب ہے (۲) مالک، احمد (فی روایۃ) شافعی، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک پیشانی کا رکھنا فرض ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں (۳) ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک لا علی اُبعین کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائیگا البتہ بلا عذر اقتصار علی احدہما مکروہ ہے لیکن الفتویٰ علی قول الصاحبین لقوة فی الدلیل بل ذکر فی البرہان و مرآۃ الفلاح وغیرہما ان اباحیۃ رجوع الی قولہما

دلیل اسحق وغیرہ: قال علیہ السلام لا صلوة لمن لا یصیب انقہ من الارض ما یصیب الجبین (طبرانی)

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب (۲) کان اذا سجد امكن انقہ وجبہتہ علی الارض (ترمذی) اس سے ثابت ہوتا ہے جبہہ اور انقہ دونوں پر آنحضرت ﷺ سجدہ کرتے تھے لیکن اذا سجد علی صدر جہتہ (ابوداؤد) سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ جبہہ کے اعلیٰ حصہ پر سجدہ کرتے تھے تو اس وقت ناک زمین سے الگ رہیگی لہذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا،

دلائل البو حنفیہ: (۱) یہ ہے کہ قرآن کریم میں سجود کا حکم آیا ہے اور سجود کے معنی وضع
الوجه علی الارض بما لا یسخریۃ فیہ کے ہیں لہذا صرف جہہ یا انف رکھ دینے
سے یہ مقصد ادا ہو جاتا ہے (۲) نیز پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی سے متصل ہے اس حیثیت
سے وہ ناک پیشانی کا ایک حصہ ہے لہذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جانا قرین قیاس ہے چونکہ
امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اسلئے انکے دلائل کا جواب دینے کی
ضرورت نہ رہی اور دلیل اتحق میں لاصلوٰۃ کے معنی ای لاصلوٰۃ کاملہ کے ہیں

حدیث: عن وائل بن حجرؒ قال رأیت رسول اللہ ﷺ اذا سجد

وضع ركبتيه قبل يديه ،

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ، اوزاعیؒ، اور احمد (فی روایت) کے نزدیک
سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھنا مسنون ہے (۲) جمہور کے
زیدک اس کا برعکس پہلے گھٹنوں پھر ہاتھوں کو رکھنا مسنون ہے

دلیل مالکؒ و اوزاعیؒ: حدیث ابی ہریرہؓ اذا سجد احدکم فلا یبرک کما
یبرک البعیر ولیضع یدیه قبل ركبتيه (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص ۸۴ ج ۱)

دلائل جمہور: (۱) حدیث مذکور فی الباب (۲) حدیث مصعب بن سعد قال کنا
نضع الیدین قبل الرکبتین فأمرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین
(ابن خزیمہ) (۳) حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعا اذا سجد احدکم فلیبدأ
برکبتيه قبل یدیه ولا یبرک کبرک الفحل (ابن شیبہ، طحاوی)

جوابات: (۱) ابوسلیمان خطابیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث وائل بن حجر اقویٰ اور اثبت ہے (۲)
مصعب بن سعد کی حدیث مذکور سے وہ حدیث منسوخ ہے (۳) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اس
حدیث کا آخر اس کے اول کا معارض ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے ہاتھ رکھتا ہے حالانکہ فلا
یبرک کما یبرک البعیر کے ذریعہ اس کیفیت سے پہلے منع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس
حدیث کے دوسرا جز ”ولیضع یدیه قبل ركبتيه“ میں بعض رواۃ سے تبدیل ہو گئی دراصل ولیضع ركبتيه
قبل یدیه تھا لہذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں،

حدیث: عن علیؑ قال رسول اللہ ﷺ یا علیؑ..... لا تقَع بین

السجدين" قوله لاتقع بضم التاء وسكون القاف صيغة النهي من اقعاء ،
(۱) اسکے ایک معنی یہ ہیں کہ آدمی الجین پر بیٹھے اور دونوں رانوں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے
شانوں کے مقابل آجائیں اور دونوں ہاتھوں زمین پر رکھے جس طرح کہ کتا زمین پر بیٹھتا ہے یہ
تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے
ایڑیوں پر بیٹھ جائے اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک یہ بین السجدتين مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک
یہ مکروہ تنزیہی ہے

دلیل شافعی: قول ابن عباسؓ انہوں نے فرمایا ہی السنة فقلنا انا لنراہ جفاء
بالرجل ۹ قال بل هی سنة نبیکم (ترمذی، باب فی الرخصة فی الاقعاء)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے جس میں مطلقاً اقعاء سے نبی کی گئی (۲) عن
علیؓ نہانی رسول اللہ ﷺ عن الاقعاء فی الصلوة (متدرک حاکم) (۳)
عن عائشة نہی عن عقبۃ الشیطان (۴) تعامل صحابہ کیونکہ ابن عباسؓ کے علاوہ
کوئی اقعاء کا قائل نہیں ہاں پہلی صورت کتا کے بیٹھنے کے مشابہ ہے اسلئے وہ مکروہ تحریمی ہے اور
دوسری صورت اسکا مشابہ نہیں اسلئے وہ مکروہ تنزیہی ہے

جوابات: (۱) احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں قول صحابہ قابل حجت نہیں (۲) سنت سے
مراد حالت عذر کی سنت ہے (۳) یا کہا جائے بیان جواز کیلئے کبھی آپ ﷺ ایسا بیٹھا تھا، (۴)
علامہ خطابی نے اسکو ضعیف قرار دیا (۵) بعض نے اسکو منسوخ کہا اس کیلئے مؤطا محمد ص ۱۱۳ باب
الجلوس فی الصلوة ملاحظہ ہو، قول السجدتين، نماز میں دو سجدہ مقرر ہونے کی ایک حکمت یہ ہے کہ سجدہ
اول نفس کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اس خاک سے پیدا ہوا ہوں اور دوسرا سجدہ اس
بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اسی خاک میں لوٹ جاؤں گا،

باب التشهد

احادیث تشہد مختلف الفاظ کے ساتھ چوبیس صحابہ سے مروی ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ
ان میں جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک عمرؓ کا تشہد افضل ہے التحیات لله الزاکیات

لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك (الباقی کتشہد ابن مسعودؓ) (موطا مالک ص ۷۲، حاکم) (۲) شافعی کے نزدیک تشہد ابن عباسؓ افضل ہے جسکے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات والطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ (الباقی کتشہد ابن مسعود) (مسلم، مشکوٰۃ ص ۸۵ ج ۱) (۳) ابو حنیفہؒ، احمدؒ، ثوریؒ اور احناف اور اکثر تابعین و محدثین کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ افضل ہے

وجہ ترجیح تشہد ابن مسعودؓ: (۱) ترمذی، خطابی، ابن المنذر، زہری، ابن عبد البر وغیرہم نے اسکو اصح مافی الباب قرار دیا ہے (۲) بزار نے کہا میں طرق سے یہ تشہد مروی ہے (۳) مسلمؒ فرماتے ہیں انما اجمع الناس علی تشہد ابن مسعودؓ لان اصحابہ لا یخالف بعضهم بعضا لیکن دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف ہے (۴) ائمہ صحاح ستہ نے اسکی ترجیح کی ہے بخلاف دیگر تشہدات کے (۵) اسکے متعلق صیغہ امر وارد ہوا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اذا جلس احدکم فی الصلوٰۃ فليقل التحیات الخ (مشکوٰۃ ص ۸۵ ج ۱) وفی رواۃ السنائی قولوا، بخلاف غیرہ فانہ مجرد حکایۃ (۶) اس تشہد میں تعلیم کی تاکید ہے کہ آپ ﷺ نے ابن مسعودؓ کے ہاتھ پکڑ کر سکھایا، اس طرح ابن مسعودؓ نے علقمہ کو علم جرا لہذا یہ روایت مسلسل باخذ الید ہے جو قوی ہے (۷) موطا محمد ص ۱۱۱ میں ہے قال محمد کان عبد الله بن مسعودؓ یکره ان یزاد فیه او ینقص منه حرف، یہ زیادت اہتمام پر دل ہے (۸) اس میں دو دواؤں کی زیادتی ہے جن سے تین مستقل جملے ثاکے بنتے ہیں بخلاف تشہد عمرو ابن عباسؓ کے (۹) بیہقی میں ہے کہ یہی تشہد آنحضرت ﷺ کا تشہد تھا (۱۰) تشہد عمرؓ موقوف ہے چنانچہ دارقطنیؒ فرماتے ہیں ولم یختلفوا فیه انه موقوف علیہ (۱۱) قال ابن عبد الملک قال رسول الله ﷺ فی لیلۃ الاسراء التحیات لله الخ قال الله تعالى السلام عليك ايها النبي الخ قال رسول الله ﷺ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (معارف السنن ص ۸۵ ج ۳ عرف الشذی ص ۱۳۲، مرقات) گویا یہ شب معراج میں ایک قسم کا مکالمہ تھا علامہ انور شاہؒ اسکے متعلق فرماتے ہیں لم اجد سند هذه الروایۃ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں نماز میں اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے بلکہ مصلیٰ ان الفاظ کی ادائیگی کو بطور انشاء کرنا چاہئے، یہ بات واضح رہے کہ احناف

کے نزدیک تعدد اولیٰ اور ثانیہ ہر دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے

حدیث: عن عمرؓ وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة

تشریحات: سببہ بمعنی شہادت کی انگلی یہ سب سے ماخوذ ہے بمعنی گالی دینا ایام جاہلیت میں اہل عرب کا دستور تھا جب کوئی کسی کو گالی دیتا تھا تو اس وقت اس انگلی کو اٹھا دیتا تھا، اسلام میں اس کا نام سبہ اور سباحہ ہوا کیونکہ تسبیح اور توحید کے وقت یہ انگلی اٹھائی جاتی ہے

اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف: مذاہب: (۱) علماء ماوراء النہر اور دوسرے بعض علماء متأخرین کے نزدیک بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں بلکہ صاحب الخلاصۃ الکیدانی نے اسے بدعت قرار دیا ہے (۲) جمہور علماء سلف و خلف کے نزدیک یہ مسنون ہے

ولاکل علماء ماوراء النہر (۱) اس اشارہ سے سنت یدجو وضع علی الفخذ ہے وہ متروک ہو جاتا ہے (۲) قال الشیخ احمد السرہندی المجدد ان الحدیث مضطرب فیہ (عرف الشذی ص ۱۳۳) (۱) لانہ جاء فی رواۃ ابن عمرؓ وقبض اصابعہ کلہا وأشار باصبعیہ التی تلی الابہام وفی رواۃ عبد اللہ بن الزبیرؓ کان یشیر باصبعہ اذا دعا ولا یحرکہا وفی رواۃ یحرکہا وفی رواۃ ابن نمیر رافعا اصبعہ السبابة قد حناہا شینا ای اما لہا قلیلا (ابوداؤد ص ۱۴۲ ج ۱ باب الاشارة فی التشہد) اس طرح مسلم ص ۲۱۶ ج ۱ باب صفۃ الجلوں اور نسائی ص ۱۸۷ ج ۱ میں متعدد احادیث ہیں جو مضطرب المتن ہیں لہذا اضطراب کی بنا پر ج طرح احناف نے حدیث قلین کو رد کر دیا اس طرح اشارہ بالسبابة کو بھی رد کر دینا چاہئے،

جوابات: (۱) پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو ایک سنت سے دوسری سنت پر عمل کی طرف جانا ہے لہذا ترک سنت کا الزام غلط ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ مجدد الف ثانی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں لا اضطراب فیہ فان الحدیث مروی عن کثیر من الصحابة (بطرق کثیرہ) والغرض من الكل رفع المسبحة (عرف الشذی ص ۱۳۳) باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ سے یہ عمل مختلف ہیئتوں سے ثابت ہے تو یہ درحقیقت زمانہ و واقعات کے اختلاف کی بنا پر ہے اس اختلاف کو عند الحدیث اضطراب نہیں کہا جاتا ہے ”لا یحرکہا“ اور ”یحرکہا“ کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ

سحر کھاسے رفع اور وضع کی حرکت مراد ہے اور لا سحر کھاسے دائیں بائیں یا بار بار حرکت نہ کرنا مراد ہے فلا تعارض (۳) نیز اسکی سنیت پر بعض نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لہذا صاحب الخلاصہ الکیدانی کی بات غلط ثابت ہوئی قال الشيخ البنوری ومصنفها لم يعرف حاله بل لم يعرف جزما اسمه (معارف السنين ص ۱۰۰ ج ۳) قال الشيخ انور شاه کشمیری لا نعلم صاحب الکيدانية انه معتبر (عرف الشذی ص ۱۳۳)

طریقہ اشارہ: احادیث سے جو یقیناً ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک ابہام اور وسطی سے ایک حلقہ بنا کر سب سے اشارہ کرے قال شمس الانمة الحلوانی فی رفعها عند النقی (ای لا الہ) ویضعها عند الاثبات (ای الا اللہ) لیکن حدیث الباب میں ہے کہ خضر، نصر اور وسطی کو بند کر کے ابہام کو مسح کی جڑ میں رکھ کر مسح سے اشارہ کرے جیسا کہ ترجمین شار کرتے وقت کیا جاتا ہے یہ بھی جائز ہے۔

حکمت اشارہ: عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ نے فرمایا یہ اشارہ کرنا شیطان پر زیادہ سخت ہے تو اور نیزہ مارنے سے (مسند احمد)

حدیث: عن وائل بن حجر ثم جلس فافتش رجله اليسرى

کیفیت الجلس للتشہد میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک افضل ہے اور آپ تورک کی صورت یہ بیان فرماتے ہیں کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے (اوجز المسالك ص ۲۵۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور حنفیؒ وغیرہم کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو یعنی قعدہ اخیرہ اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو یعنی قعدہ اولیٰ اکسین افتراش اولیٰ ہے تورک کی صورت یہ بیان کیا کہ بائیں سرین پر بیٹھ جائے اور دونوں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے جس طرح حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں، افتراش کی صورت یہ ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں موڑ کر اس پر بیٹھ جائے (۳) احتناف کے نزدیک دونوں قعدے میں افتراش اولیٰ ہے،

دلیل مالکؒ: عن یحییٰ بن سعید ان القاسم بن محمد اراهم

الجلوس في التشهد فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس على ورکه الأيسر ولم يجلس على قدمه ثم قال ارانى هذا عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر وحدثنی ان اباہ کان یفعل ذالک (موطأ مالک، اوجز السالک ص ۲۶۱)

دلیل شافعی وغیرہ: ابن امیہ کی حدیث ہے اس میں فاذا كانت الرابعة افضی بورکہ الیسری الی الارض واخرج قدمیه من ناحية واحدة (ابوداؤد باب من ذکر التورک فی الرابعہ ص ۱۳۸ ج ۱) اور انتراش کی حدیث کو قعدۂ اولیٰ پر حمل کئے

دلائل احناف: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفرش رجله الیسری وینصب الیمنی (مسلم) (۳) عن ابن عمرؓ انما سنة الصلوة ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی رجلک الیسری (بخاری وغیرہ) ان روایات میں بلا قید قعدۂ اولیٰ وقعدۂ ثانیہ میں انتراش کا ذکر ہے لہذا دونوں قعدے کا ایک ہی حکم ہوگا، (۴) انتراش میں مشقت زیادہ ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہی افضل ہو،

جوابات: (۱) تمام احادیث کے مابین تطبیق دینے کیلئے تورک کو حالت عذر پر حمل کیا جائے کیونکہ انتراش کے متعلق قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں بخلاف تورک کے کیونکہ اس کے لئے صرف حدیث فعلی موجود ہے اور دلیل مالک صرف فعل صحابی ہے جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے

باب الصلوة علی النبی ﷺ وفضلها

صلوة بمعنی دعاء، رحمت، ثنا اور استغفار وغیرہ کے ہیں اور صلوة علی النبی سے مراد حضور پر نوح علیہ السلام کیلئے اللہ تعالیٰ کی ایسی رحمت طلب کرنا جو دارین کی بھلائی پر مشتمل ہو جسکو مختصراً ”درو“ کہا جاتا ہے۔ جمہور امت فرماتے ہیں عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے اور اگر کوئی شخص ایک ہی مجلس میں آپ ﷺ کا نام کئی مرتبہ سنے یا لے تو ایک مرتبہ درود بھیجنا واجب ہے اور ہر مرتبہ بھیجنا مستحب ہے

درو بعد التشہد فی الصلوة کے حکم:

مذہب: (۱) شافعی کے نزدیک فرض ہے (۲) ابو حنیفہ، مالک اور اکثر علماء کے نزدیک

سنت ہے

دلائل شافعی: (۱) قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اس میں صلوٰۃ امر مطلق ہے اور مطلق امر فرضیت کیلئے ہوتا ہے لہذا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں درود پڑھنا فرض ہوگا (۲) قال علیہ السلام لا صلوة لمن لم یصل علی فی صلوتہ (بذل) (۳) جب بشیر بن سعدؓ نے آنحضرت ﷺ سے صلوٰۃ علی النبی کی کیفیت دریافت کی تو آپؐ نے فرمایا قولوا اللہم صل علی (مسلم)

دلائل ابوحنیفہ و مالک وغیرہما: (۱) حدیث ابن مسعودؓ، آپؐ نے انکو تعلیم تشہد کے بعد فرمایا اذ قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتک وفي رواية فقد قضیت صلوتک (سنن) (۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور علیؓ سے مروی ہے من جلس مقدار التشہد ثم احدث فقد تمت صلوتہ (سنن) (۳) روى عن عمر و ابن مسعودؓ انهما قالا الصلوة علی النبی سنة فی الصلوة

آیت کے جوابات: (۱) کہ آیت میں امر برائے ندب ہے بدلیل ماروینانی دلائل الاحناف انفا امر مقتضی تکرار نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ایک بار کر لینے سے اسکا مقتضی پورا ہو جاتا ہے کما فی ارج (۲) آیت میں حالت صلوٰۃ کی تعیین نہیں۔ جوابات حدیث: (۱) حدیث اول نفی کمال پر محمول ہے (۲) اور حدیث ثانی میں قولوا فرما کے تعلیم مقصد ہے وجوب بتانا مقصد نہیں ہے (فتح المکرم ص ۳۵ ج ۲ بذل المجہود ص ۱۲۲ ج ۲ وغیرہما)

حدیث: عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قوله وعلى آل محمد

سوال: آل محمد سے کون لوگ مراد ہیں

جوابات: (۱) امام رازی فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ کی ازواج و اولاد ہیں حضرت علیؓ، فاطمہ کے ساتھ اختلاط کے سبب اہل بیت میں شامل ہیں (۲) بعض نے کہا جن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے جیسے بنو ہاشم اور بنو مطلب و بنی آل محمد کا مصداق ہیں (مرقاۃ) (۳) ہر مسلمان متقی (طیبی) مالک، مسلم، نووی نے اسکو ترجیح دی ہے

سوال: علیؓ، حسنؓ، اور حسینؓ وغیرہ یعنی اہل بیت کیلئے ”علیہ السلام“ کا استعمال جائز ہوگا یا

نہیں

جواب: جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا استعمال صرف انبیاء کیلئے مخصوص ہے بنا علیہ مستقلا

صحابہ کیلئے جائز نہیں تبعا جائز ہے اور صحابہ کیلئے رضی اللہ تعالیٰ اور دوسروں کیلئے رحمۃ اللہ وغیرہ استعمال کرنا چاہئے

قوله كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم: آل ابراهيم
سے مراد اسماعیل، اسحاق، اور انکی اولاد ہے

كما صليت على ابراهيم بـ راکب مشہور اشکال: وہ یہ کہ مشبہ رتبہ میں مشبہ بہ سے کم ہوتا ہے اور یہاں اسکا برعکس ہے کیونکہ نبی ﷺ افضل الانبیاء والرسول ہیں

جوابات: (۱) یہ ارشاد اپنی افضلیت کے علم سے پیشتر ہے (۲) تو اضعا ایسا فرمایا (۳) کاف برائے تعلیل ہے نہ کہ برائے تشبیہ کما فی قولہ تعالیٰ اذ کروہ کما حد اکم ای لاجل ہدایۃ ایامکم (۴) تشبیہ صرف علی آل محمد سے متعلق ہے (۵) یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ تشبیہ کبھی برابر اور کم رتبہ والی چیز کے ساتھ بھی ہوتی ہے کما فی قولہ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیما مصباح وغیرہ اس کیلئے ایک سو جوابات ہیں مطولات میں ملاحظہ ہو،

باب الدعاء فی التشهد

حدیث: عن عامر بن سعد یسلم عن یمینہ و عن یسارہ، تسلیم کے متعلق مذاہب: (۱) مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک امام اور منفرد صرف ایک سلام اپنے سامنے کیطرف منہ اٹھا کر کہے اور اسکے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے ایک سامنے کیطرف (جواب الامام) اور ایک ایک دائیں بائیں (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، اور احمدؒ وغیرہم کے نزدیک دائیں بائیں دو سلام پھیرے

دلیل مالکؒ و اوزاعیؒ: عائشہؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن (مشکوٰۃ ص ۸۸ ج ۱) اور اس سامنے والے سلام یمین کے علاوہ ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ان رسول اللہ ﷺ کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمة اللہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمة اللہ حتی یری بیاض خدہ الایسر (سنن، مشکوٰۃ ص ۸۸ ج ۱) اس باب کی اکثر

احادیث اس طرح مروی ہے اور عیسیٰ نے دو سلام والی احادیث کو بیس صحابہ سے نقل کیا ہے

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زبیر بن محمد موجود ہے زبیر کی وہ احادیث جو اہل شام روایت کرتے ہیں اسکی اکثر احادیث منکر ہیں اور یہ روایت بھی شامیوں کی ہے لہذا یہ منکرات میں شمار ہے (۲) احادیث کثیرہ و صحیحہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے جو قابل حجت نہیں (۳) عائشہ کی حدیث دوسرے سلام سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں ناطق، ساکت سے راجح ہوتا ہے (۴) بیان جواز کیلئے کبھی ایک سلام پر اکتفا کرتے تھے اسلئے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف ایک سلام پر اکتفا کرے اسکی نماز صحیح ہے، (۵) عائشہ جھف اول سے بہت دور ہوتی تھیں لہذا انکی روایت مرجوح ہے (۶) یہ سجدہ سہو کا سلام ہے نہ کہ فراغ عن الصلوٰۃ کا (او جزا الساکت ص ۶۷ ج ۲ اہذل انج و ص ۱۳۰ ج ۲ وغیرہ)

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه:

حدیث: عن معاوية بن الحكم، قوله ان منا رجلا يأتيون الكهان قال فلا تاتيهن اسکی تشریح ایضاً مشکوٰۃ ص ۳۵۶ ج ۴ میں ملاحظہ ہو

حدیث: عن ابی ہریرۃ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن الخصر

فی الصلوٰۃ خصر بمعنی کمر، ترمذی میں خصر وارد ہے حدیث کے معنی میں مختلف اقوال منقول ہیں: (۱) یہ ہے کہ نماز میں کوئی شخص اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا نہ ہو، اسکی ممانعت میں متعدد وجوہات ہیں (۲) یہ جو کہ یہ عادت تھی لہذا انکی مشابہت سے احتراز کرنے کیلئے یہ حکم ہوا (۳) یہ اہل نارکی بیت استراحت ہوگی اسلئے منع فرمایا (۴) یہ شیطان مردود سے مشابہت ہے کیونکہ جسوقت شیطان کو زمین پر اتارا گیا اسوقت وہ اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا تھا (هذا صبح) (۵) یہ خصر خصرہ بمعنی لاشمی کے معنی میں ہیں یعنی نماز میں بغیر عذر لاشمی پر ٹیک نہ لگانا چاہئے (۶) ارکان صلوٰۃ میں اختصار کرنا یعنی قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ میں اختصار کرنا (۷) اطمینان خاطر کیساتھ نماز ادا نہ کرنا مراد ہے (۸) اختصار قرأت فی الصلوٰۃ مراد ہے،

(۹) یثغر زوائی کے وقت راجزین کی صفت ہے (۱۰) یہ منکبر بن کا فعل ہے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃ ان عفريتاً من الجن العفريت هو من الجن ذود هاء ومكرو خبت اعطاه الله شدة وقوة، قال الله تعالى فيه قال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من

مقامک وانى عليه لقوى امين (النمل) اعلم ان الانواع الرئيسية من الجن كثيرة (۱) ابليس كان اسمه حيث كان مع الملائكة عزازيل (۲) الشياطين (۳) المردة (۴) الاعوان (۵) الغواصون ، (۶) الطياريون (۷) التوابع (۸) القرناء (۹) العمار ، وهؤلاء مختلفوا العقائد كبنى آدم انما يغلب فيهم الكفر والجحود والكبرياء وقال الشافعى الجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتصدر فيها افعال عجيبة ، یہ بات واضح رہے کہ قرآن نے شیاطین ہی کی دونوں من الجنہ والناس کہہ کر قائم فرمادی ہیں شیاطین کی یہ دونوں نوعیں ایک منٹ کیلئے بھی گوارا نہیں کر سکتیں کہ دنیا میں اللہ کا کوئی مطیع بندہ اسکی اطاعت و فرماں برداری میں کامیاب ہو لیکن اللہ اپنے مخصوص بندوں کو جنات و شیاطین پر قابو دیتا ہے کہ وہ انہیں پکڑ کر سزا دیں چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس عفریت کو جو نماز میں خلل ڈالنے کیلئے آیا تھا زور سے گلابا دیا اور ہنکا دیا جو زیر بحث حدیث میں مذکور ہے اور اس حدیث کی تفصیلی بحث ایضاح المسکلوۃ ص ۳۳ ج ۳، اور مجربات احمدی میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عن طلق بن علی ... اذا فسا احدکم فی الصلوۃ

فلینصرف ولیتوضأ الخ اگر مصلی نے عداوت خارج کیا تو بالاتفاق نماز کا اعادہ ضروری ہے اور اگر رتخ بلا اختیار خود بخود خارج ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے (۲) ابوحنیفہ کے نزدیک جہاں سے نماز چھوڑ گئی تھی وضو کر کے اسی پر بقیہ نماز کی بنا کرے بشرطیکہ منافی صلوۃ انحراف عن القبلة اور مشی کے علاوہ اور کوئی فعل صادر نہ ہو البتہ از سر نو پڑھنا اولی ہے

ولائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہاں مطلقاً اعادہ کا حکم ہے عدا کی کوئی قید نہیں (۲) وضو کیلئے ایاب و ذہاب اور انحراف عن القبلة وغیرہ سب منافی صلوۃ ہے لہذا نماز باقی نہیں رہ سکتی ہے

ولائل ابوحنیفہ: (۱) عن عائشۃ عن النبی ﷺ قال من قاء او رعف فی صلوۃ فلینصرف ولیتوضأ ولین علی صلوۃ مالم یتکلم (رواہ ابن ابی ملیکہ، طحاوی) (۲) عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان اذا رعف

انصرف فتوضاً ثم رجع فبني ولم يتكلم (موطأ مالک باب ما جاء في الرعاف والقي) اسی مضمون کی بہت سی احادیث و آثار متعدد صحابہ و تابعین سے مروی ہیں

جوابات: (۱) تطبیق بین الاحادیث کے خاطر حدیث الباب کو عہد پر حمل کیا جائے چنانچہ فساء کے معنی بلا آواز کے گوز کرنا یہ تو عہد پر دال ہے لہذا عہد کی صورت میں اعادہ لازم ہے (۲) اعادہ کا حکم افضلیت کی بنا پر ہے (۳) حالت حدیث میں ایاب و ذہاب اور انحراف عن القبلة مفید صلوٰۃ اسلئے نہیں کہ وہ حصہ تو صلوٰۃ میں داخل نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں خصوصاً احادیث و آثار کے مقابلہ میں قیاس قابل حجت نہیں (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱، التعلیق ص ۷۱ ج ۲ وغیرہ)

باب السهو:

اگر نماز کے واجبات میں سے کوئی چیز عدا نہیں بلکہ سہوا چھوٹ جائے تو سجدہ سہو سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ فلیسجد سجدة تین وهو جالس

کیفیت سجدہ سہو میں اختلاف

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ہر قسم کے سہو کیلئے سلام سے پہلے سجدہ کرنا ادلی ہے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر (۲) مالکؒ اور مزنی کے نزدیک بصورت نقصان قبل التسليم اور بصورت زیادت بعد التسليم ہے اسکو یاد رکھنے کیلئے بعض نے کہا القاف بالقاف والبدال بالبدال یعنی تقبل بالنقصان وتجد بالزیادة، مالکؒ کے سامنے قاضی یوسفؒ نے جب یہ عرض کیا کہ اگر کسی سے زیادت اور کمی یک وقت نماز میں واقع ہوئی ہو تو وہ کیا کریگا؟ مالکؒ نے اس پر فرمایا کہ جو بوڑھا جوان سے بحث و تحقیق کرے اسی کا نتیجہ یہی ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک جن صورتوں میں احادیث منصوصہ وارد ہیں مثلاً ترک قاعدہ اولی کی صورت میں عبد اللہ بن نجیحہؒ کی حدیث میں سجدہ قبل السلام ہے لہذا اسکے موافق سجدہ قبل السلام پر عمل کیا جائیگا اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام پر عمل ہوگا، اور اگر ایسی صورت پیش آئے جسکی نظیر حدیث میں نہیں ہے وہاں قبل السلام ہوگا کما قال الشافعیؒ (۴) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن یحییٰؒ، ثوریؒ، وغیرہم کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے الحاصل ائمہ شافعیہؒ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں لیکن احناف ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث عبد اللہ بن بجینۃ ان النبی ﷺ صلی

بہم الظهر فقام فی الركعتین الاولیین لم یجلس فقام الناس معہ
حتی اذا قضی الصلوۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وهو جالس
فسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۲)
حدیث ابی سعیدؓ ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم (مسلم، مشکوٰۃ
ص ۹۲ ج ۱) (۳) معاویہؓ کی حدیث (نسائی)

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد اللہ بن مسعودؓ ان النبی ﷺ صلی
خمساً الی قوله فسجد سجدتین بعد ما سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۲ ج ۱)
(۲) عمران بن حصینؓ کی ذوالیدین والی حدیث میں ہے فصلی رکعة ثم سلم ثم
سجد سجدتین ثم سلم (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) عن ثوبان
مرفوعاً لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم (ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہا) (۴)
حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب
فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (صحاح خمسہ للفظ البخاری) اس طرح
عبد اللہ جعفرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، انس بن مالکؓ وغیرہم کی احادیث کثیرہ حنفیہ کے
دلائل ہیں،

جوابات: (۱) ان احادیث کو بیان جواز پر حمل کیا جائے (۲) قبل السلام والی روایات کو
سلام فراغت پر اور بعد السلام والی روایات کو سجدہ سہو پر حمل کیا جائے یہ اختلاف محض افضلیت
میں ہے ورنہ قبل السلام اور بعد السلام کے جواز پر سب متفق ہیں حنفیہ نے مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا
پر بعد السلام کو ترجیح دی ہے (۱) حنفیہ کے دلائل میں قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث ہیں اور ائمہ
ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں لہذا حنفیہ کے دلائل ارجح ہونگے (۲) سجدہ سہو بعد السلام
ایسی احادیث قولیہ سے ثابت ہے جو قاعدہ کلیہ پر دال ہیں سہو کی تمام صورتوں کو شامل ہیں
بخلاف ائمہ ثلاثہ کے دلائل (۳) صحابہ و تابعین کا ایک جم غفیر سجدہ سہو بعد السلام کے قائل اور
عامل ہیں مثلاً عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ وغیرہ (۴) سجدہ سہو طائی مافات کیلئے ہے
لہذا بعد السلام ہونا قرین قیاس ہے بطرح فرائض کی کمی کو پورا کرنے کیلئے نوافل بعد اداء
فرائض پڑھے جاتے ہیں (اوجز المسالک ص ۲۹۹ ج ۱، فتح الملہم ص ۱۵۷ ج ۱، بذل
المجہود ص ۱۴۴ ج ۲، یعنی ص ۱۷۳ ج ۱ وغیرہ)

کلام فی الصلوٰۃ اور حدیث ذی الیدین:

حدیث: عن ابن سیرین عن ابی ہریرۃؓ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ احدى صلوۃ العشاء الی قوله قال یا رسول اللہ انسیت ام قصرت الصلوۃ،

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر عدا ہوا اور اصلاح صلوٰۃ کیلئے نہ ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے، ہاں کلام اگر نسیا نایا اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جو کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں اگرچہ عدا ہی کیوں نہ ہو (۲) شافعیؒ و احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک کلام قلیل نسیا نایا جہلا عن الحکم مفسد صلوٰۃ نہیں کما قال السنووی ان یتکلم ناسیا ولا یطول کلامہ فمذہبنا ان لا تبطل بکلامہ (۱) مجموع شرح المہذب ص ۱۷۷ ج ۴ (۳) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن یحییٰؒ، ثور بن یحییٰؒ، زہریؒ، بخاریؒ، مالکؒ، (فی روایت) احمدؒ (فی روایت) اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک نماز میں کلام الناس مطلقا مفسد صلوٰۃ ہے خواہ عدا ہو یا نسیا نایا قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا کسی اور مقصد کیلئے (۴) احمدؒ (فی روایت مشہورہ) کے نزدیک اگر مصلیٰ نے اپنے آپ کو خارج عن الصلوٰۃ سمجھ کر بات چیت کر لی بعد میں اسے معلوم ہوا کہ نماز بھی مکمل نہیں ہوئی تو اس قسم کا کلام مظل صلوٰۃ نہیں

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے شوافع کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کا یہ کلام نسیانا تھا اور ذی الیدین کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا موالک فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ اور ذوالیدین کا کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے تھا حنا بلہ فرماتے ہیں یہ بات چیت سمجھ تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے (۲) نیز شوافع کہتے ہیں کہ روزہ میں نسیانا کھانا جس طرح مفسد صوم نہیں اسی طرح نسیانا کلام فی الصلوٰۃ بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حضرت معاویہ بن حکمؓ کی حدیث قولہ ان هذه الصلوۃ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس (مسلم ص ۲۰۳ ج ۱، مشکوٰۃ ص ۹۰ ج ۱) کیونکہ یہاں مطلقا کلام کو منافی صلوٰۃ کہا گیا (۲) زید بن ارقمؓ کی حدیث قال کذا نتکلم فی الصلوۃ خلف رسول اللہ ﷺ حتی نزلت وق قانتین فامرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام (بخاری ص ۵۰

و یا کرنا ہوگا

اشکال: شوافع وغیرہ نے جواب پر اشکال کیا کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں بلکہ ذوالشمالین ہیں، ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا اور ذوالشمالین کا نام عمیر بن عمرو تھا،

اسکا حل: یہ ہے کہ فی الحقیقت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب ہیں کما روی عن ابی ہریرۃ قال صلی النبی ﷺ الظہر والعصر سلم من رکعتین فانصرف فقال له ذو الشمالین بن عمرو أنقصت الصلوۃ۔ ام نسیت ؟ قال النبی ﷺ ما یقول ذوالیدین قالوا صدق (نسائی ص ۱۸۳ ج ۱) اسکی سند بالکل صحیح اور متصل ہے وعن ابن عباس قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ ثلاثا ثم سلم فقال ذو الشمالین انقصت الصلوۃ یا رسول اللہ ﷺ ؟ قال علیہ السلام کذا لک یا ذا الیدین قال نعم (مسند بزاز، طبرانی) اسکے علاوہ سنن نسائی ص ۱۸۳ ج ۱ میں عمران ابن ابی انس سے طحاوی ص ۲۱۵ میں ابراہیم بن مسعود سے اور مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۷ میں عکرمہ کے طریق سے احادیث مذکورہ کے مترادف کلمات منقول ہیں اس طرح طبقات ابن سعد اور کتاب الثقات اور کامل للمبرد صفحہ ۳۶۰ میں لکھتے ہیں ذوالیدین ہو ذوالشمالین کان یسمی بہما جمیعاً لہذا ثابت ہوا واقعہ ذوالیدین صحیح کلام کے قبل کا ہے تو اس حدیث سے کلام فی الصلوۃ کے جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں

جواب دوم: حدیث ذوالیدین میں کئی وجوہ سے اضطراب ہے (۱) مثلاً بخاری و مسلم صفحہ ۳۱۷ میں صلوۃ الظہر کا نام آیا ہے اور مسلم کی دوسری روایت میں صلوۃ العصر کا، (۲) اسی طرح صحیحین میں سجدہ سہو کا ذکر ہے لیکن ابوداؤد اور نسائی میں سجدہ سہو کا ذکر نہیں، (۳) صحیحین میں دو رکعات پر سلام پھیرنے کا ذکر ہے اور مسلم میں تین رکعات پر، (۴) کیفیت سجدہ سہو میں بھی اضطراب ہے چنانچہ بعض روایت میں قبل السلام اور بعض میں بعد السلام (۵) آنحضرت ﷺ کی مجلس میں بھی اضطراب ہے بعض میں ہے اسطوانہ حنانہ پر ٹیک لگا کے بیٹھے بخاری صفحہ ۱۶۴ جلد ۲ اور بعض روایت میں ہے حجرہ میں تشریف لے گئے (مسلم ص ۲۱۳ ج ۱) لہذا یہ حدیث شدید اضطراب کی بنا پر یقیناً احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی،

جواب سوم: حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ واقعہ ذوالیدین آنحضرت ﷺ کے خصائص میں سے ہے کیونکہ حضور ﷺ سے کلام کرنا مع اللہ کی طرح، مطیع صلوٰۃ نہیں، (۴) شوافع اہل ناسانی الصوم پر جو قیاس کیا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکرہ نہیں ہے اسلئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں تو ہیئت مذکرہ ہے لہذا نسیان عذر نہیں ہو سکتا ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) مسلک حنفیہ مؤید بالقرآن ہے (کما مرانفا) (۲) کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت میں احادیث تالیہ و فعلیہ دونوں موجود ہیں لیکن نماز میں نسیان اصلاح صلوٰۃ کے جواز میں کوئی حدیث قوی موجود نہیں حسب قانون احادیث تالیہ کی ترجیح ہوگی (۳) حنفیہ کی احادیث ضابطہ کلیہ پر دال ہیں جبکہ حدیث ذوالیدین ایک واقعہ جزئیہ ہے احادیث کلیہ واقعہ جزئیہ سے رائج ہے (۴) احادیث حنفیہ محرم اور حدیث ائمہ ثلاثہ صحیح، عند التعارض محرم صحیح سے رائج ہے (۵) احادیث ممانعت کلام محکم ہیں اور حدیث ذوالیدین محتمل لہذا محکم کی ترجیح ہوگی، (۶) حدیث ذوالیدین میں قبلہ سے سینہ کا پھر جانا، چلنا پھرنا، عدا کلام وغیرہ عمل کثیر موجود ہیں اگر اس سے جواز کلام فی الصلوٰۃ پر استدلال کیا جائے تو امور بالا کا بھی جواز تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ ائمہ ثلاثہ ان امور کے جواز کے قائل نہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہوگی، (فتح المسلم ص ۱۲ ج ۲، بذل المجہود ص ۹۵ ج ۲، یعنی ص ۴۳ ج ۲ وغیرہ)

باب سجود القرآن: سجدہ تلاوت کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن (۱) اس کا شرعی حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، محمدؐ، طحاویؒ اور علماء اہل حجاز کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت مؤکدہ ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک واجب ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن زید بن ثابتؓ قال قرأت علی رسول اللہ ﷺ والنجم فلم یسجد فیہا (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حدیث اعرابی سے استدلال کیا ہے جس میں یہ ہے هل علی غیرہن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۳) (۳) عمرؓ فرماتے ہیں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا انشاء (ترمذی)

دلائل احناف: (۱) قرآن مجید میں سجدہ تلاوت کا امر ہے مثلاً فاسجدوا للہ واعبدوا، واسجدوا اقرب، الامر للوجوب تو اصل ہے (۲) بعض آیت میں انبیاء سابقہ کے فعل سجود کو نقل کیا گیا

ہے بلا شک تقلید فعل انبیاء واجب ہے (۳) بعض آیت میں عدم سجدہ پر کفار و شیاطین کی مذمت بیان کی گئی اب مخالفت کفار پر سجدہ واجب ہونا چاہئے (۴) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار (مسلم) یہاں ابن آدم کو مامور بالسجود قرار دیا گیا اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے اور سجدہ کو دخول جنت کا مدار بتایا گیا ہے جو قرینہ وجوب ہے، اگرچہ یہ عز و ازل کا قول ہے جب آپ ﷺ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ بات صحیح ہے یہ مضمون انسؓ، ابن مسعودؓ کے واسطے سے بھی کتب حدیث میں مروی ہیں (۵) عن ابی ہریرۃ قال قال النبی ﷺ لسجدة علی من تلاها وسمعها (طحاوی وغیرہ) حرف علی ایجاب پر دلالت کرتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ السجدة ونحن عنده فیسجد ونسجد معه فنزد حتی ما یجد احداً لنا لجبھتہ موضعاً یسجد علیہ (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) اگر سجدہ تلاوت واجب نہ ہوتا تو اس کے لئے اس قدر اہتمام اور ازدحام نہ کیا جاتا،

جوابات: (۱) قوله فلم یسجد فیہا کے معنی فی الفور سجدہ نہیں کیا کیونکہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے سجدہ کیا ہاں اس وقت سجدہ نہ کر سکی وجوہات یہ ہو سکتے ہیں کہ (۱) آپ ﷺ غیر متوضی تھے، (۲) یا وقت کراہت تھے، (۳) یا بیان جواز کیلئے فی الفور نہیں کیا (عون المعبود) (۲) حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ وہ تو فرائض کے متعلق ہے اور سجدہ تلاوت تو واجب ہے نہ کہ فرض (۳) نیز اس حدیث میں صرف ان فرائض کا بیان ہے جو ابتداء فرض ہوا اور جو بندے کی جانب سے ہو نیوالے اسباب کیذریعہ واجب ہوا انکا ذکر اس میں نہیں ہے پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن چیزوں کا ذکر اس میں نہیں ہے وہ واجب ہی نہیں مثلاً امر منذر بالاتفاق واجب ہے حالانکہ اس میں اسکا ذکر نہیں (۴) آیت قرآنی اور حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں اثر عمرؓ قابل حجت نہیں (۵) یا عمرؓ نے فی الفور وجوب کی نفی کی (۶) یا عین سجدہ کی نفی کی اور چونکہ آیت سجدہ میں عین سجدہ کے بجائے اگر رکوع کے اندر نیت کرے تو بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ان لم یکتب علینا السجدة بطل المجہود (ص ۳۱۲ ج ۲، یعنی ص ۵۰۵ ج ۳)

(۲) تعداد سجدہ تلاوت: مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور بعض علماء اہل حجاز کے

نزدیک تعداد سجود تلاوت چودہ ہے جن میں سے سورہ حج میں دو سجودے ہیں لیکن ان کے نزدیک سورہ صاد کا سجدہ مسنون نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بھی چودہ ہیں یعنی سورہ حج میں صرف ایک ہے نہ کہ دو، کیونکہ دوسرا سجدہ صلوٰۃ تہ ہے سورہ صاد میں بھی ایک ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک گیارہ ہیں یعنی مفصلات (سورہ نجم، اذا السماء انشقت اور اقرأ باسم ربک) کے تین سجودے لازم نہیں (۴) احمدؒ کے نزدیک پندرہ ہیں جن میں سورہ حج کے دونوں سجودے اور صاد کا سجدہ بھی ماحصل یہ ہے کہ (۱) اعراف (۲) رد (۳) نحل (۴) بنی اسرائیل، (۵) مریم (۶) حج کا پہلا (۷) فرقان (۸) نمل (۹) الم سجدہ، یہ تمام سجود متفق علیہا ہیں اور حج کا دوسرا اور صاد اور مفصلات کے تین (کامرانفا) یہ پانچ مختلف فیہا ہیں

دلائل شوافع: (۱) حدیث عمرو بن العاصؓ وفي سورة الحج سجدة تین (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۲) حدیث عقبہ بن عامرؓ قال قلت يا رسول الله فضلت سورة الحج بان فيها سجدة تین قال نعم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) حدیث ابن عباسؓ قال سجدۃ صا د لیس من عزائم السجود (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱)

دلائل احناف: (۱) سورہ حج میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یا ایہا الذین امنوا ارکعوا وسجدوا یہاں سجودے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ سجدہ صلوٰۃ تہ ہے نہ کہ سجدہ تلاوت۔ بطرح و اسجدی وارکعی (ال عمران) میں سجدہ صلوٰۃ تہ ہے اس طرح سورہ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں (۲) ابن عباسؓ کی حدیث ہے انہ قال فی الحج سجدة وفي رواية السجدة الاولى فی الحج عزيمة والاخری تعلیم (طحاوی، ابن ابی شیبہ) سورہ صاد میں سجدہ ہے اس کی دلیل حدیث ابی سعید خدریؓ قال قرأ رسول الله ﷺ وهو على المنبر صا د فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۲۰۰ ج ۱)

دلیل مالک: عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ لم یسجد فی شیء من المفصل منذ تحول الى المدينة (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱)

دلائل احمد: حج میں دو سجودے کے بارے میں (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ اور (۲) حدیث عمرو بن العاصؓ جو بطور دلائل شافعیؒ نے پیش کیا اور سورہ صاد کے بارے میں وہ دلیل ہے جسکو

حنفیہ نے پیش کیا

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث جو دلائل حنفیہ کے ماتحت ذکر کی گئی اسکے مقابلے میں حدیث عمرو بن العاصؓ مرجوح ہے کیونکہ ابن قطان نے اسکی تضعیف کی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن متین کلابی مجہول ہے اور اسکا تلمیذ حارث بن سعید غیر معروف ہے (اوجز المسالك ص ۳۷ ج ۲) اور حدیث عقبہ بن عامر کے بارے میں ترمذیؒ فرماتے ہیں ہذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی کیونکہ اسکی سند میں ابن لہیعہ شرح بن عاہان دونوں ضعیف ہیں لہذا سورہ حج میں سجدہ ایک ثابت ہوا (۳) سجدہ صادیست من عزائم الحیوہ فرمانے کے باوجود آنحضرت ﷺ اور صحابہ سے سجدہ کرنا ثابت ہے (کما مرافقا) لہذا معلوم ہوا ابن عباسؓ کا یہ فرمان آپ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے منسوخ ہے (۴) ابن عباسؓ کا اثر حدیث مرفوع کی نسبت مرجوح ہے (۵) ابن عباسؓ کا اس سے مقصد حیثیت وجوب بیان کرنا ہے یعنی یہ سجدہ ہم پر بلا واسطہ واجب نہیں ہوا بلکہ بواسطہ سجدہ داؤد کے، کہ انہوں نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا تھا اور ہم انکی قبولیت توبہ پر بطور شکر گزاری یہ سجدہ کرتے ہیں جیسا کہ یہ اس باب کی آخری روایت سے واضح ہوتا ہے، عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ سجد فی صا و قال سجدھا داؤد توبۃً وسجدھا شکرا (نسائی، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱)

دلیل مالکیہ کے جوابات: (الف) وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں ابو قدامہ ہے اسکے متعلق ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں ابو قدامہ لیس بشئ و هذا حدیث منکر اور مفصلات میں تین سجدہ سہو ہونے کے متعلق جو دلائل ہیں مثلاً عن ابن مسعودؓ ان النبی ﷺ قرأ والنجم فسجد فیہا من کان معہ (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱) (۲) عن ابن عباسؓ قال سجد النبی ﷺ بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) عن ابی ہریرۃؓ قال سجدنا مع النبی ﷺ فی اذا السماء انشقت وقرأ باسم ربک (مسلم، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) کے مقابلے میں وہ حدیث مرجوح ہے (ب) آخری حدیث کا راوی ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں جبکہ ابن عباسؓ متقدم الاسلام ہیں (د) حدیث ابی ہریرہؓ مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ نافی، اور ضابطہ یہ ہے کہ متاخر الاسلام اور مثبت مقدم ہوتا ہے متقدم الاسلام اور نافی پر، یہ بات واضح رہے کہ ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں مشرکین کا سجدہ کرنیکی تصریح ہے لیکن اسکا سبب کیا ہے اسکے متعلق بہت سے اقوال ہیں ان میں سب سے اچھی

بات یہ ہے کہ سورہٴ نجم کی ان آیتوں کی تلاوت کے وقت حق تعالیٰ کے انوار و تجلیات ظہور میں آئی تھیں اسلئے سجدہ اور خشوع خضوع کے علاوہ کسی کے لئے کوئی چارہ نہیں تھا لہذا مشرکین بھی مجبوری کے طور پر سجدہ میں گر پڑے (شاہ ولی اللہؒ) اسکی تفصیلی بحث کتب تفسیر میں ملاحظہ ہو (بذل المجہود ص ۳۱۴ ج ۳، یعنی ص ۵۰۶ ج ۳، العلّیق، روح المعانی وغیرہ)

باب اوقات النہی

حدیث: عن عقبۃ بن عامرؓ قال ثلث ساعات کان رسول اللہ

ﷺ ینہانا ان نصلی فیہن الخ وعن ابی سعید الخدری لا

صلوۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس الخ

ان دونوں حدیثوں میں اوقات مکروہ پانچ کا ذکر ہے (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب الشمس (۳) وقت استواء الشمس، ان کا ذکر پہلی حدیث میں ہے (۴) بعد صلوٰۃ الفجر (۵) بعد صلوٰۃ العصر، انکا تذکرہ حدیث ثانی میں ہے، ان اوقات خمسہ میں نماز پڑھنے کے جواز کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سبیہ پڑھنے کی اجازت نہیں اور ماہی نمازیں خواہ فرائض ہو یا قضاء فوائت خواہ سنن مؤکدات ہوں یا نوافل سبیہ مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد اور طواف کی دو رکعت اور سجدہ تلاوت جسکی آیت انہیں اوقات میں پڑھی جائے جائز ہے (۲) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض پڑھنا جائز ہے لیکن نوافل پڑھنا جائز نہیں ہاں احمدؒ کے نزدیک رکعتی الطواف جائز ہے (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلوع وغروب اور استواء کے وقت کسی قسم کی نماز پڑھنا جائز نہیں اور بعد صلوٰۃ الفجر والعصر فرائض اور واجبات لیں نما پڑھنے کی اجازت ہے لیکن نوافل اور واجبات لغیرہا کی اجازت نہیں دلائل شافعیؒ: (۱) لیلۃ التعلیس کی مشہور حدیث میں ہے من نسی عن الصلوٰۃ فلیصلھا اذا ذکرہا یہاں فرائض یاد آنے سے فوراً پڑھ لینے کا حکم ہے کسی وقت کا استثناء نہیں (۲) عن ام سلمہؓ حیث قالت سمعنا النبی ﷺ

عن الركعتين بعد العصر ينتهي عنهما ثم رأيتهما يصليهما فأرسلت إليه الجارية فقال عليه السلام انه أتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين بعد الظهر فهما هاتان (صحيحين) اس سے معلوم ہوا نوافل سببہ بعد العصر پڑھنا جائز ہے (۳) عن عائشةؓ قالت ماترك النبي ﷺ ركعتين بعد العصر عندى قط (مسلم) اس سے بعد العصر دو رکعت پڑھنے پر مواظبت ثابت ہوتی ہے،

دلیل مالکؒ، احمدؒ: انکی دلیل بھی حدیث لیلۃ التعریس ہے اور احادیث نبوی کو نوافل پر حمل کرتے ہیں اور احمدؒ کی رکعتی الطواف کی دلیل جابر بن مطعمؓ کی حدیث لایتمنعاواحدًا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل احناف: (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ، (۲) حدیث ابی سعید خدریؓ (کما مرانفا) (۳) عن ابن عمرؓ قال قال النبي ﷺ لا يتحرى (ای لا يقصد) أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (صحيحين، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۴) (۴) عن عبد الله الصنابحيؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت فارقها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب فارقها فاذا غربت فارقها ونهى رسول الله ﷺ عن الصلوة في تلك الساعات (موطأ مالک، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵) اس طرح اوقات ثلاثہ میں نبوی عن الصلوة کے متعلق کثرت احادیث موجود ہیں جو مشہور اور متواتر ہیں لہذا انہی کو اصل قرار دیکر خاص خاص احادیث کی تاویل کرنی چاہیئے،

جوابات: (۱) حدیث لیلۃ التعریس میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہیں جس پر احادیث نبوی قرینہ ہیں (۲) نیز مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں آخر حتی اذا ارتفعت الشمس ہے جو مسلک حنفیہ پر نص صریح ہے (۳) محرم اور میح کے مابین جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے (۴) اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے لافقتادوا یعنی کوچ کرنے کا حکم دیا تھا تا کہ نماز وقت منہی عنہ میں واقع نہ ہو (۵) قال ابن ارسلان: ان الظرف بقدر متضاوا لا يلزم الاتيان بجميع الصلوة في وقت التذكير وهي اللحظة اليسيرة وهي بديهية الفساد (كشف

المغطا) (۶) اس حدیث میں ہے ان هذا واد به شیطان،، قلت وهذا يؤيد الحنفية لأنه آخر قضاء الصبح لحضور الشيطان عند طلوع الشمس في هذا الوادي ولم يصلها فيه

حدیث ام سلمہؓ اور عائشہؓ کے جوابات: (۱) بعد العصر سنت ظہر کا ادا کرنا یہ آنحضرت ﷺ کے لئے خاص ہے چنانچہ ابوسعیدؓ سے مروی ہے انہ جعلها خاصة للنبي ﷺ (فتح الملبم ج ۲ ص ۳۷۵) نیز عمرؓ تو بعد العصر نماز پڑھنے والے کے ہاتھوں پر مارتے تھے (طحاوی، مسلم، مشکوٰۃ ص ۱۰۵) یہ بھی خصوصیت کا قرینہ ہے (۲) حدیث عائشہؓ کے متعلق کہا جائے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اکسیر اضطراب ہے کیونکہ عائشہؓ کبھی خود بیان کرتی ہیں کہ آپ ﷺ دو رکعت میرے پاس پڑھتے اور کبھی ام سلمہؓ کا حوالہ کرتی ہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہے (۳) نیز طحاوی اور دارقطنی میں ام سلمہؓ کی روایت میں یہ قول بھی ہے افنقضيهما اذا فاتنا قال لا، اس سے معلوم ہوتا ہے یہ آپ ﷺ کے خصائص میں سے تھے (۴) یہ فعل جزئی ہے جو نبی کی احادیث متواترہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتا اور رکعتی الطواف کی ممانعت پر عمرؓ کا اثر درج ذیل ہے ان عمر طاف بعد صلوٰۃ الصبح فركب حتى صلى الركعتين بذي طوى (بخاری، طحاوی)، اس طرح ام سلمہؓ بھی نماز فجر کے بعد طواف کیا لیکن مکروہ وقت کی وجہ سے رکعتی الطواف فوراً نہیں ادا کی لہذا، اية ساعة شاء، اذا لم يكن وقتا مكروها۔ کیا تھ مقید ہے اسکا تفصیلی جواب اس حدیث کے تحت آ رہا ہے یہ بات واضح رہے کہ ابو حنیفہؒ نے دونوں قسم کے مابین فرق اسلئے فرمایا کہ طلوع، غروب اور استواء میں نفس اوقات ہی کے اندر کراہت ہے لہذا ہر قسم کی نماز ناجائز ہونی چاہیے اور بعد الفجر والعصر کے اوقات میں فی نفسہ کراہت نہیں بلکہ فجر وعصر کا لحاظ کرتے ہوئے دوسری نماز کی نہی کی گئی لہذا ان میں فرائض کی اجازت ہونی چاہئے اور نوافل کی اجازت نہ ہونی چاہیے (فتح الملبم ج ۲ ص ۲۶۸ بذل المجموع ص ۲۵۱)

حمر بن: عن محمد بن ابراهيم عن قيس بن عمرو قال رأى النبي ﷺ رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، اگر کوئی قبل الجماعة فجر کی سنت نہیں پڑھ سکے تو اکی قضا کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک فرض کے بعد ہی طلوع شمس سے قبل ادا کر سکتا ہے (۲) ابو حنیفہ (فی رولیت) مالک، احمد، محمد یعنی جمہو علماء کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضا کرے، (۳) ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اکی قضا نہیں ہاں اگر فرضوں کیساتھ رہ جائے تو زوال سے قبل قضا کرے قال اعزاز علی والصحيح انها لا تقضى لها ايضا (نور الاصباح ص ۱۰۹، غایۃ البیان)

دلیل شافعی: حدیث الباب موجود استدلال یہ ہے کہ وہ شخص یہ نماز پڑھنے پر آنحضرت ﷺ خاموش رہے

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمر قال قال النبي ﷺ لا صلاة بعد الفجر الا بسجدتين (ترمذی) اس میں صراحت فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا (۲) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً عن عائشہ بنت ابی بکر رکتی الفجر فليصلهما بعدما تطلع الشمس (ترمذی) اگر پہلے پڑھ لیتا جائز ہوتا تو بعد الطلوع پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے (۳) عن حفصۃ قالت کان رسول الله ﷺ اذا طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين (مسلم ج ۱ ص ۲۵۰) اور تخمین کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قضا نام ہے اداء کما وجب کا سنت سرے سے واجب ہی نہیں لہذا اسکی قضا بھی نہیں لیکن خلاف قیاس فرض کے تابع ہو کر سنت فجر کی قضا لیلۃ التعلیس میں وارد ہوئی ہے لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہیگی، نیز نبی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الصبح والی احادیث تقریباً بیس محلہ کرام سے مروی ہے (کما مرّ انفاً) لہذا امور پر منحصر رہنا قرین قیاس ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب ضعیف اور مرجوح ہے چنانچہ نووی تہذیب الاسماء واللغات میں لکھتے ہیں وهو حدیث ضعیف جدا قال الترمذی إسناده هذا الحديث ليس بمستصل لأن محمد بن إبراهيم لم يسمع من قيس (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵) لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) یا جواز مع الکراہت کے بیان کیلئے آپ ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا (۳) حدیث الباب میں تو فسکت رسول الله ﷺ ہے لیکن دوسری احادیث کثیرہ میں صراحت

ممانعت فرمادی، ضرور صراحت والی احادیث رائج ہیں (۴) اس واقعہ کو قبل الممانعت پر حمل کیا جائے (۵) احادیث محرم قولی اور کلی ہیں بخلاف حدیث الباب کے اس حیثیت سے بھی حدیث الباب مرجوح ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۲۶۳ رالتعلیق ج ۲ ص ۳۲)

حمدرش: عن جبیر بن مطعم قوله يا بنی عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء، عبد مناف کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا کہ خانہ کعبہ کی خدمت انکی اولاد کے سپرد تھی یا اسلئے کہ حضور ﷺ کو معلوم تھا کہ آخر انجام اسکی ولایت انکی طرف رجوع کرے گی،

مسئلہ خلافت: (۱) شافعی کے نزدیک مکہ معظمہ میں اوقات مکروہہ خمسہ میں نوافل پڑھنا جائز ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک منع ہے،

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابوذرؓ قوله لا صلوة بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس الا بمكة الا بمكة (احمد، رزین، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل حنفیہ: اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی احادیث جو کثیر اور متواتر ہیں اور جو عمومیت پر دال ہیں ان میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں،

جوابات: (۱) احادیث نبی کے مقابلے میں حدیث الباب قابل حجت نہیں کیونکہ وہ متصل نہیں، (۲) حدیث الباب میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہے جس پر احادیث نبی قرینہ ہیں ای اہۃ ساعة شاء اذالم یکن وقتا مکروہا (۳) بنی عبد مناف کو کہا جا رہا ہے تم زائرین کیلئے ہمیشہ دروازہ کھول رکھو کسی وقت بھی منع نہ کرو یہاں نماز پڑھنے والوں کیلئے عموم اوقات کا بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ ان کو کس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے اسکا پہلے سے علم ہے (۴) حدیث ابوذرؓ معلول، ضعیف اور مضطرب ہے علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں یہ حدیث چار وجوہ سے معلول ہے جن میں ایک یہ ہے کہ مجاہد کا سماع ابوذرؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ منقطع ہے (حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۳۲)

حمدرش: عن ابی ہریرۃؓ نہی عن الصلوة نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة، (مشکوٰۃ ص ۹۵)

مسئلہ خلاقیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے روز استواء کے وقت نفل پڑھنا مکروہ نہیں، (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ایام کی طرح اسی دن بھی اس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے

دلائل شافعیؒ و احمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی خلیل عن ابی قتادہؓ قال کان النبی علیہ السلام کرہ الصلوة نصف النہار حتی تنزل الشمس إلا یوم الجمعة (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عقبہ بن عامرؓ، ابن عمرؓ، عمرو بن عبسہؓ، عبد اللہ الصنابحیؓ، اور ابوسعید خدریؓ وغیرہم کی مشہور متواتر وہ احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں، (۲) نیز آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں بوقت نصف النہار بروز جمعہ نماز پڑھنا، ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں اگر جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ ضرور پڑھتے،

جوابات: (۱) حدیث الباب کے متعلق ابن حجر شافعیؒ فرماتے ہیں فی سندہ مقال لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) ابوقتادہؓ کی حدیث منقطع ہے ابوداؤدؒ فرماتے ہیں أبو الخلیل لم یلق أبا قتادہؓ یہ متصل صحیح اور مشہور احادیث کے مقابلے میں مرجوح ہے (۳) یا ان دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھ سکتا ہے بقرینہ حدیث نبویؐ، عین استواء الشمس مراد نہیں، (فتح البلیغ ج ۲ ص ۳۶۸، التعلیق ج ۲ ص ۳۲ وغیرہ)

باب الجماعة وفضلها

حمدر بن عمار: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد بسبع و عشرين درجة، (متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)
جماعت کی شرعی حیثیت کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) داؤدؒ ظاہریؒ، اوزاعیؒ، عطاءؒ، ابو ثورؒ اور احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک صحت صلوة لیلۃ جماعت شرط ہے، (۲) احمدؒ (فی روایت) ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ کے نزدیک فرض عین الا عند العذر، (۳) شافعیؒ کے نزدیک فرض کفایہ اور ان کا قول مشہور سنت ہے (۴) ابوحنیفہؒ

اور مالکؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے لیکن اکثر مشائخ احناف کے نزدیک واجب ہے اسکو سنت اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ثابت بالسنۃ ہے اور بدائع الصنائع میں بھی جماعت کو واجب کہا ہے،

دلائل داود طاهریؒ وأحمد وغیرہ: (۱) قولہ تعالیٰ وارکعوا مع الراکعین یہاں اقامت جماعت کا امر ہے جو مقتضی فرضیت ہے، (۲) ترک جماعت پر وعید کی بہت سی احادیث فرضیت پر دال ہیں مثلاً فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے لایشہدون الصلوۃ فاحرق علیہم بیو تہم، تحریق بالنار یقیناً تارک فرض کیلئے ہو سکتی ہے،

دلائل شوافع وأحناف: (۱) جن احادیث میں صلوۃ بالجملۃ کی ترغیب دی گئی وہ سب سنیت پر دال ہیں مثلاً حدیث الباب (۲) قال ابن مسعود إنہا من سنن المہدی ولو صلیتم فی بیو تکم لترکم سنۃ نبیکم ولو ترکتم سنۃ نبیکم فطلمتم (مسلم، أبو داود وغیرہ)

جوابات: (۱) احادیث وعید تشدید و تقلید پر محمول ہے اور اس سے تاریکین جماعت کی ختمیہ مقصود ہے نیز خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی، (۲) یا کہا جائے یہ وعید منافقین کے بارے میں ہے کیونکہ بعض احادیث میں منافقین کا ذکر صراحتہ موجود ہے،

راؤ محمد الحروف: کہتا ہے کہ اگر تمام حدیثوں پر نظر ڈالی جائے تو قول احناف اوفی بالقرآن والا احادیث ہے،

إشکال: حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ بالجملۃ کے ثواب کی زیادتی ستائیس درجہ ہے اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے ان صلوۃ الرجل فی الجماعۃ تزید علی صلوۃ واحدۃ بخمس وعشرین جزاً (ترمذی ج ۱ ص ۳۰) فکیف التوفیق؟

جوابات: پہلی پچیس کی وحی آئی پھر زیادت فضل و کرم یعنی ستائیس کا اعلان فرمایا، (۲) یا یہ تفاوت باعتبار قرب مسجد یا بعد مسجد ہے (۳) یا مصلیین کی قلت و کثرت کے لحاظ سے ہے، (۴) یا جہریہ دسریہ کے اعتبار سے ہے (۵) یا مکمل صلوۃ کے ملنے نہ ملنے کی حیثیت سے ہے، (۶) یا یہ فرق نمازیوں کے حالات کی تفاوت کی وجہ سے ہے (۷) یا فجر اور عصر کیلئے ستائیس اور مابقیہ کیلئے پچیس ہے البتہ ستائیس اور پچیس کے مابین ثواب کو دائر کر نیکی حکمت اللہ و رسول کی طرف حوالہ کرنا افضل ہے، لیکن بعض حکماء اسلام نے بیان فرمایا کہ صلوۃ بالجملۃ کیلئے کم از کم

تین آدمی ہونا افضل ہے اور ان الحسنۃ بعشرۃ مثالیہا کے اصول کے مطابق تیس ثواب ہوگا،
ایسے تین اصل ثواب اور ستائیس زیادتی ثواب ہے (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۲۰ بذل ج ۲ ص ۳۱۵)

محمد بن یحییٰ: عن ابن عمرؓ انه اذن بالصلوة فی لیلة ذات برزخ وریح الخ
تشریحیات: شریعت میں جماعت کیساتھ نماز پڑھنے کی بڑی تاکید ہے ہاں اگر کوئی
واقعی عذر ہو مثلاً مرض شدید ہو، مسجد تک جانے میں مال و اسباب چوری ہو جانے کا خوف ہو، دشمن
کا خوف ہو، کسی بیماری کے پیدا ہونے یا بڑھ جانے کا خوف ہو، تیز بارش ہو، شیر و درندہ کا ڈر ہو، سخت
اندھیری ہو طوفان ہو وغیرہ، حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے سخت سردی اور تندہوا بھی ترک
جماعت کیلئے عذر ہے ہاں تھوڑی تھوڑی بارش اور کچھ ہمارے ملک میں عذر نہیں ہے کیونکہ کثرت
بارش میں بھی ہمارے ملک کے لوگ چلنے پھرنے کے عادی ہیں البتہ ممالک عربیہ میں یہ عذر ہے
کیونکہ وہاں بارش زیادہ نہیں ہوتی ہے اور وہاں کے لوگ بارش میں چلنے پھرنے کے عادی بھی
نہیں ہیں لہذا انکو یہ عذر ہے اور کچھ میں بھی پاؤں پھسل جانے کا خوف ہوتا ہے اس لحاظ سے
اذا ابتلت النعال فالصلوة فی الحال یہ حدیث ان کے لئے ترک جماعت کی دلیل بن سکتی
ہے، وقد ذکر صاحب "الدر المختار" عشرين عدرا منها المطر وجمعها ابن
ہابہدین فی ابیات فقال -

اهذار ترک جماعة عشرون قد	ادعتها فی عقد نظم کالدور
مرض واقعد اعمی وزمانه	مطرو طین ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع ید اودونها	فلج وعجز الشيخ قصد للسفر
والريح لیلا ظلمة تمریض ذی	الم مدافعة لبول او قدر
عروف علی مال کذا من ظالم	اودائن وشهني اكل قد حضر
لم اشتغال لا بغير الفقه فی	بعض من الاوقات عذر تعتبر

(معارف السنن ج ۲ ص ۳۵-۳۶)

محمد بن یحییٰ: عن ابن عمرؓ قال قال رسول ﷺ إذا وضع عشاء احدکم
والهمت للصلوة فابدؤا بالعشاء.

تشریحات: یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مصلی بھوک سے ایسے بیتاب ہو جس سے نماز میں دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دل جمعی اور سکون کیساتھ ادا نہیں کر سکے گا تو اسکے لئے یہی افضل ہے کہ وہ پہلے کھانا کھالے اسکے بعد نماز پڑھے بشرطیکہ وقت میں وسعت بھی ہو، امام غزالی فرماتے ہیں یہ حکم اس وقت ہے جب فساد ماکول کا خوف ہو، اسکی حکمت امام اعظمؒ نے یہ بیان فرمائی "لان یکون طعامی کلبه صلوٰۃ أحب الی من ان تکون صلوٰتی کلبھا طعاما" اور فابدا کا یہ حکم جمہور ائمہ کے نزدیک احتجابی ہے اور اہل ظواہر کے نزدیک وجوبی ہے، احقر کے خیال میں قرآن اور احادیث کی رو سے انکا مسلک صحیح نہیں ہے،

اعتراض: حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے لا تؤخروا الصلوٰۃ لطعام ولا لغیره، فوقع التعارض۔

جواب: دونوں حدیث کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جابرؓ کی حدیث میں وقت سے تاخیر کر کے قضا کرنے کی ممانعت ہے اور حدیث الباب کا یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ اتنا وقت ہو کہ وہ کھانے سے فراغت کے بعد باطمینان نماز پڑھ سکتا ہو، فلا تعارض یہ بات واضح رہے کہ اسی مضمون کی ایک روایت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال قال رسول اللہ ﷺ اذا سمع احدکم النداء والناء فی یدہ فلا یضعہ (ای لا جل الاذان) حتی یقبض حاجتہ (ابوداؤد ص ۱۴۰) اسکی تشریح اکثر محدثین اس طرح کرتے ہیں کہ اگر تم میں سے کوئی کھاتے پیتے وقت اذان سنو تو اپنی حاجت پوری کرنے سے پہلے کھانا چھوڑ کر مسجد کی طرف نہ جاؤ (بذل المجہود ص ۱۴۰) اور بعض محدثین نے فرمایا یہ مغرب کی اذان کے بارے میں آیا ہے ای اذا سمع احدکم نداء المغرب لا ینبغی له ان ینتظر بعد الغروب شیئا من تمام النداء أو غیرہ بل یجب له السارعة فی الافطار (بذل ج ۲ ص ۱۴)

حدیث کی تشریح میں بعض تجدید پسند شخص کی غلطی: اور اگر اس حدیث کو سحری پر حمل کیا جائے جیسا کہ مودودی صاحب نے حمل کیا اور کہا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو وہ فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا

پی لے اس سے انہوں نے اس پر استدلال کیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت بھی آنکھ کھل جائے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھاپی لینے سے روزہ صحیح ہو جائیگا (تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۴۱)

اسکا جواب جمہور محدثین نے اسطرح دیا: اولاً یہ حدیث صحیح نہیں لہذا احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں، ثانیاً، صحت کی تقدیر پر اذان بلالؓ پر حمل کیا جائے، یعنی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں کہ بلالؓ کی اذان تمہیں سحری کھانے سے مانع نہ ہونی چاہیے، کیونکہ وہ رات رہتے اذان دیتا ہے اسلئے تم بلالؓ کی اذان سکر بھی کھاتے پیتے رہو جب تک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سنو کیونکہ وہ ٹھیک طلوع صبح صادق پر اذان دیتا ہے، یعنی ابن ام مکتوم کی اذان پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے اسکے قرآن حکیم نے خود جو حد بندی فرمادی ہے یعنی رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ کا شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت معین فرمادیا اور اس افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کیلئے ”حتی یتبین“ کا لفظ بڑھا دیا جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح صادق کی روشنی تعین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا ظاہر ہونا ہے اسکے بعد ایک منٹ کیلئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے، کیونکہ کلووا واشربوا مغیا ہے اور حتی یتبین غایت ہے غایت اور مغیا کا حکم مغائر ہوتا ہے، اب ایک محتمل اور کمزور حدیث سے اپنی سمجھ کے مطابق مسئلہ استنباط کر کے جمہور شراح حدیث و مفسرین کے خلاف کرنا کیسی بڑی جرأت ہے؟

حمزید: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا قیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المكتوبۃ، مؤذن کے تکبیر کہنے کے بعد مسجد میں کسی قسم کی سنت و نفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) اہل نواہر کے نزدیک جائز نہیں لہذا پڑھنے سے باطل ہو جائیگی، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی ہاں جمہور ائمہ سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے (الف) شافعیؒ احمدؒ، احنافؒ اور ابو ثورؒ وغیرہم کے نزد

خارج مسجد میں ہو یا داخل مسجد میں مطلقاً سنت فجر پڑھنا مکروہ ہے، (ب) مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ باقی چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے، البتہ فجر کی دونوں رکعتیں پانکی امید پر صرف خارج مسجد میں سنتیں پڑھ لے، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک رکعت پانے کی امید پر خارج مسجد یا داخل مسجد میں جماعت سے پیچھے ہٹ کر سنتیں پڑھ لے،

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مطلقاً بعد الاقامۃ ذات صلوٰۃ کی نفی کی گئی لہذا نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم (۲) نیز اسمیں تو تمام شرائط صلوٰۃ پائے گئے لہذا باطل نہ ہونی چاہیے اور حدیث الباب میں لافنی کمال پر محمول ہے،

دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں ہے (۲) عن یحییٰ بن نصر قال اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة قبل يارسول الله ولا ركعتي الفجر قال ولا ركعتي الفجر (ابن عدی) یہ تو اپنا مدعی پر صریح ہے،

دلائل ابو حنیفہؒ و مالکؒ: (۱) احادیث میں سنت فجر کی بہت تاکید آئی ہے مثلاً لاسد عہما ولو طردتکم الخیل (ابوداؤد) (۲) فی حدیث عائشہؓ لم یکن النبی ﷺ علی شیء من النوافل اشد تعاهدا منه علی رکعتي الفجر (صحیحین) مشکوٰۃ ۱ ص ۱۰۳ (۳) بہت فقہاء صحابہ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں، جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے مثلاً نافعؓ فرماتے ہیں ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلی رکعتین (طحاوی) لہذا حنفیہ کہتے ہیں احادیث تاکید اور آثار صحابہ اور حدیث الباب میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ایک رکعت پانے کی امید پر بھی پڑھ لینا چاہیے اس پر مجاہدؒ کا بھی عمل تھا قال اذا دخلت المسجد والناس فی صلوٰۃ الصبح ولم ترک رکعتي الفجر فارکعہما وان ظننت ان الركعة الاولى تفوتک، اور مالکیہ اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ دونوں رکعتیں پانکی امید پر پڑھ لے،

جوابات: (۱) دلائل مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب کا مقصد یہ ہے کہ جماعت کی صف سے ملکر نہ پڑھے بلکہ پیچھے ہٹ کر پڑھے (۲) فجر میں قرآن بھی طویل ہوتی ہے لہذا دلائل

مذکورہ سے سنت فجر کو مستثنیٰ قرار دینا زیادہ مناسب ہے (۳) حدیث الباب کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، طحاویؒ اور دوسرے محدثین نے اسکو موقوف قرار دیا (او جز المسالك ص ۳۵۴) دوسری حدیث کا جواب یہ کہ یحییٰ بن نصرؒ کے متعلق ابو زرہؒ نے کہا انہ لیس بشی وقال ابو جعفرؒ هذا منكر الحديث، لہذا یہ زیادت صحیح نہیں، نیز دونوں احادیث کی عمومیت پر شوافع اور حنابلہ بھی پوری طرح عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص تکبیر کہنے کے بعد بھی اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ انکے نزدیک مکروہ نہیں حالانکہ دونوں احادیث کے حکم میں یہ بھی داخل ہے کیونکہ وہاں گھر اور مسجد کے مابین کوئی فرق نہیں، نیز لا المکتوبۃ میں صلوٰۃ قاضیہ بھی داخل ہے حالانکہ وہ اسکے بارے میں جواز کا قائل نہیں، گویا یہ دونوں احادیث عام خص منہ البعض کے قبیلہ سے ہیں لہذا حنفیہ نے انصار صحابہ وغیرہ سے کچھ مزید تخصیص کر لی،

مہر بن سنان: عن ابن عمرؓ اذا استأذنت امرأة أحدكم الى المسجد فلا يمنعنها، حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں عورتوں کیلئے مسجد میں جانا جائز تھا زمانہ نبوت کے بعد عورتوں کیلئے خروج الی الجماعۃ جائز ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابو یوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک صرف بوڑھی عورتوں کیلئے جائز ہے، (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوڑھی کیلئے صرف تین اوقات یعنی فجر، مغرب اور عشاء میں جانا جائز ہے، کیونکہ فساق فجر و عشاء کے وقت نیند میں رہتے ہیں اور مغرب کے وقت طعام میں مشغول رہتے ہیں لہذا عورتیں فتنہ سے محفوظ رہیں گی،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام قال لا تمنعوا إماء الله

مساجد الله (حاشیہ ہدایہ ج ۱ ص ۷۶)

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعاً لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن مہر لہن (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۶) آنحضرت ﷺ کا زمانہ ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا اسلئے دینی مسائل اور احکام سیکھنے کیلئے جانے کی اجازت تھی، نیز مردوں کے مانند عورتوں کو بھی صحبت نبی سے فیضیاب ہونیکی ضرورت تھی اسکے باوجود حضور ﷺ نے فرمایا نماز پڑھنے کیلئے انکے گھر اترنے کے

لئے بہتر بیچ (۲) عائشہؓ فرماتی ہیں لو ادرک رسول اللہ ﷺ ما احدث النساء بعده
 لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل، (۳) عن ابن مسعودؓ مرفوعاً صلوة
 المرأة فی بیتها افضل من صلوتها فی حجرها وصلوتها فی مخدعها افضل من
 صلوتها فی بیتها (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۶) یعنی عورت جتنا پوشیدہ اور باپردہ ہو کر نماز پڑ
 ھے یہ اسکے لئے افضل و بہتر ہے لہذا انکو مساجد میں نہ جانا چاہیے، (۴) عمرؓ کی ایک بیوی مسجد
 میں نماز پڑھنے کیلئے جاتی تھیں عمرؓ کو یہ بات گراں تھی کسی نے انکی بیوی سے اسکا ذکر کیا تو انہوں
 نے کہا کہ وہ بھکھو منع کیوں نہیں کر دیتے ہیں، اگر منع کر دیں تو میں رک جاؤنگی، حضرت عمرؓ اسلئے
 خود منع نہ کرتے تھے کہ حدیث الباب کی بظاہر مخالفت ہوگی اور چاہتے تھے کہ وہ خود رک جائیں،
 چنانچہ اسکی یہ صورت کی کہ ایک روز اندھیرے میں جب نماز کیلئے جارہی تھیں تو بھیچے سے ان کی
 چادر پر پیر رکھ دیا اور چپکے سے چلے گئے وہ انکو پہچان نہ سکیں اور پریشان ہو گئیں اور گھر میں آ کر کہی
 کہ اب مسجد میں عورتیں جانے کا زمانہ نہیں رہا اسکے بعد مسجد میں جانا چھوڑ دی (معارف مدنیہ)
 اس سے معلوم ہوا عمرؓ بھی اسکو ناپسند سمجھتے تھے،

جوابات: (۱) قال الشيخ المحدث الدهلوی حدیث الباب محمول علی
 عجو زة غیر مشتہاء لم تخرج بطیب ولا بزینة وفي زماننا خروج النساء للجماعة
 مکروه لفسادہ (۲) قيل لان الغرض من حضورهن كان ليتعلمن الشرائع ولا احتیاج
 الی ذلک فی زماننا لشیوعها والستر لهن اولی (حاشیہ مشکوٰۃ) (۳) یہ دونوں
 حدیث اس زمانہ پر محمول ہے جب خروج الی المساجد عورتوں کیلئے مباح تھا، دور حاضر میں جمہور
 علماء کا فتویٰ اہل پر ہے کہ جو ان عورتوں کیلئے مساجد میں جانے کی قطعاً اجازت نہیں اور بوڑھی
 عورتیں بناؤ سنگاز اور خوشبو لگائے بغیر مساجد میں جانا چاہیں تو ان کے لئے منع انکراہت جائز ہے
 گھر میں پڑھنا افضل ہے اور اوقات خمسہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ فساق کا انتشار اور خروج ہر
 اوقات میں ہے، (العلق ۲ ص ۳۸ وغیرہ) تفصیل کیلئے دیکھئے مفتی کفایت اللہ صاحب کی رسالہ ”
 نیک بیبیاں نہ لکھال پڑھیں“۔

باب تسوية الصفوف

محدث: عن نعمان بن بشيرؓ فقال عباد الله لیتسون صفوفکم
أو لیخالفن الله بین وجوهکم، آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی
کر دو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے درمیان اختلاف ڈال دیگا، لیتسون یہ خبر بمعنی انشاء ہے چنانچہ
ابو مسعود الانصاریؓ کی حدیث میں ہے استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبکم، وجوہکم
اور قلوبکم کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جب قلوب آپس میں ملے ہوئے نہ ہوں تو چہرے بھی
آپس میں آنے سے مانع نہیں ہوتے ہیں، تسوية الصفوف یعنی صفین سیدھی ایک خط کرنے
اور مل کر کھڑے ہونے اور درمیان میں خالی جگہ نہ چھوڑنے کی بہت اہمیت ہے،

مذاہب:^(۱) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنن صلوٰۃ میں سب سے زیادہ مؤکد ہے اور یہ نماز
کے عنیات اور مکملات میں سے ہے، (۲) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ فرض ہے،

دلائل ابن حزم:^(۱) عن انسؓ قال قال رسول الله ﷺ سوا صفوفکم فان تسوية
الصفوف من إقامة الصلوة (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۸) امر کا صیغہ فرض کا مقتضی ہے، (۲)
اور اسکا اقامت صلوٰۃ میں شمار کیا گیا اور اقامت صلوٰۃ فرض ہے اور جو چیز فرض کا جزء ہو وہ بھی
فرض ہوتی ہے لہذا یہ بھی فرض ہے اسلئے اسکے بغیر نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) ابو ہریرہؓ کی حدیث فان اقامة الصلوة من حسن الصلوة (بخاری)
(۲) انسؓ کی حدیث میں ہے من تمام الصلوة (مسلم) لفظ حسن اور تمام عرف میں ان چیزوں
کے لئے بولا جاتا ہے جو حقیقت سے زائد ہوں اور تکمیل کرنے والی ہوں یہ تو سنیت کی شان ہے،

جوابات: (۱) روایات مذکورہ کے قرائن سے اس میں لفظ حسن پوشیدہ ہے ای فان
لسورة الصفوف من حسن إقامة الصلوة (۲) اقامت صلوٰۃ میں تو فرض، واجبات، سنن
اور مستحبات سب داخل ہیں، اور یہاں قرائن سے سنت مراد ہے،

اہل حدیث اور تسوية الصفوف: یہ بات واضح رہے کہ اہل حدیث کے نزدیک اپنا ٹخنہ
دھرے کے ٹخنے سے ملا لینا ضروری ہے کیونکہ بخاری اور ابوداؤد میں کعب کو کعب کے ساتھ
ملا لے کا حکم وارد ہے، جمہور علماء محققین فرماتے ہیں صف بندی میں ایسی صورت اختیار کی جائے

جو خشوع و خضوع کے قریب ہو، بے ڈھنگی معلوم نہ ہو لہذا اہل حدیث جو ٹخنے کو ٹخنا کیا ساتھ ملانے میں بہت شدت و مبالغہ سے عمل کرتے ہیں اس سے تو بد نمائی اور بے ڈھنگی ظاہر ہوتی ہے اسلئے (۱) ابن حجرؒ اور عینیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس سے حقیقتہً ملانا مقصد نہیں بلکہ صفوں کو زیادہ سے زیادہ سیدھا کرنا مقصد ہے، کیونکہ دوسرے کے قدم سے اپنے قدم ملانے میں مصلیٰ کے اپنے پیروں کے درمیان بہت فاصلہ ہو جاتا ہے جو نماز کی ہیئت اور خشوع و خضوع کے خلاف ہے اور کسی حدیث سے اپنے قدموں کے مابین اتنا فاصلہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس کا خلاف ملتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک قدم کو دوسرے سے زیادہ دور نہ رکھتے تھے نہ بالکل ملا دیتے تھے بلکہ اسکے درمیان رکھتے تھے (لامع الدراری) (۲) یا اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک کعب کا دوسرے کعب کے محاذی اور برابر ہونا چاہیئے اور انگلیاں برابر کرنے سے تسو یہ محفوظ نہیں رہیگا کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے، (۳) اور یہ تعامل امت سے بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین اور ان کے تلامذہ و تبعین قریباً بعد قرن قدیم کے مابین کرازم چار انگلی کے مقدار فاصلہ کر کے قیام فرماتے تھے یہاں تک کہ دور حاضر میں بھی امت کے اکثر حصہ کا عمل ٹخنوں کو ٹخنوں سے ملا دینے کا خلاف ہے، (۴) ایک صحیح روایت میں ہے کہ مصلیٰ اپنی دائیں جانب جوتے نہ رکھے کیونکہ اس طرف ملک یمن ہے اور بائیں جانب بھی نہ رکھے کیونکہ وہ دوسرے شخص کا یمن ہے لہذا اسکو چاہیئے اپنے قدمین کے درمیان جوتوں کو رکھ لے، تو اس سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ مصلیٰ کے یمن و یار میں کچھ نہ کچھ جگہ ہونا چاہیئے جسکے اندر جوتا رکھ سکے یہ ٹخنے کو ٹخنے سے ملا دینے کی بالکل منافی ہے،

حمز بن : عن وابصة بن معبد قال راى رسول الله ﷺ رجلا يصلى خلف الصف وحده فامرهُ أن يعيد الصلوة . (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۶)

مسئلہ خلافت، مذاہب: (۱) احمد، الحنفی، حنابلہ، مالکی، شافعی، وغیرہم کے نزدیک اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو اسکی نماز فاسد اور واجب الاعدادہ ہے (۲) احمد ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائیگی البتہ مکروہ تحریمی ہوگی یہ اس صورت میں ہے جب اگلی

صف میں جگہ ہو، ہاں اگر اگلی صف بھر چکی ہو اور وہ تمہارے جائے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے، مالکؒ فرماتے ہیں تمہارے لینی چاہیے ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ لینا چاہیے لیکن متاخرین کا فتویٰ اس پر ہے کہ اس زمانہ میں تمہا کھڑا ہو جانا بہتر ہے کیونکہ غلبہٴ جبل کیوجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہے بہر حال نماز بغیر کراہت ہو جائیگی،

دلائل احمد و اسحاق: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اسکو اعادہ کا حکم دیا (۲) علی بن شیبانؒ کی حدیث میں ہے فرای رجلا فرد ایضی خلف الصف قال فوقف علیہ نبی اللہ ﷺ حین انصرف قال استقبل صلوتک لا صلوة للذی خلف الصف (ابن ماجہ ص ۷۰، باب صلوة الرجل خلف الصف وحده) یہاں بھی اعادہ کا حکم دیا گیا، دلائل جمہور: (۱) ابوبکرؓ کی روایت انہ دخل المسجد ونبی اللہ ﷺ راکع قال

فرکعت دون الصف فقال النبی ﷺ زادک اللہ حرصا ولا تعد (ابوداؤد ص ۹۹) باب الرجل یرکع دون الصف، (بخاری، مسلم) اگر صف کے پیچھے نیت باندھنے سے نماز نہ ہوتی تو ابوبکرؓ کی نماز کا پہلا جزء فاسد ہوتا لہذا اقیہ نماز بھی بسا علی الفاسد کیوجہ سے صحیح نہ ہوتی اور انکو اعادہ کا حکم دیا جاتا لیکن انکی نماز کو تسلیم فرما کر ایک مکروہ امر صادر ہونے کی وجہ سے آئندہ ایسا نہ کر نیک حکم دیا اس سے معلوم ہوا ایسی صورت میں بھی نماز ہو جاتی ہے، (۲) امام ابو جعفر طحاویؒ نے روایت کیا ہے ان جماعة من الصحابة یرکعون دون الصف لم یمشون الی الصف (طحاوی ص ۲۳۰) (۳) عن زید بن ثابتؓ انہ کان یرکع حلی عتبة المسجد ووجهہ الی القبلة ثم یمشی معترضاً علی شقہ الایمن ثم یعتد بها ای بھذہ الرکعة إن وصل الی الصف اولم یصل (طحاوی)

جوابات: (۱) حدیث الباب سنڈا مضطرب ہے کما أشار الیہ الترمذیؒ۔

بہقیؒ لکھتے ہیں وانما لم یخرج صاحبنا الصحیحین لما وقع فی اسنادہ من الاختلاف وقال الشافعیؒ لو ثبت الحدیث لقلت بہ، اور علی بن شیبانؒ کی حدیث میں ملازم بن عمرؒ اور عبداللہ بن بدرؒ دونوں راوی ضعیف ہیں لہذا ان کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں

(۲) اعادہ کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے (۳) زجر و تنبیہ پر حمل کیا جائے، (۴) علی بن شیبانؒ کی حدیث کو نفی کمال پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے (بذل المجروح ص ۲۸ وغیرہ)

باب الموقف

امام اور مقتدی کے کھڑے ہو سکی جگہ کا بیان

حدیث: عن جابرؓ قال قام رسول الله ﷺ ليصلي فجئت حتى قمت عن يساره فأخذ بيدي فادارني حتى أقامني عن يمينه مقتدى جب ایک ہو تو وہ بالا تفاق امام کی دائیں جانب کھڑا ہوگا، بخین فرماتے ہیں امام کے برابر کھڑا ہونا چاہیے، محمدؐ فرماتے ہیں مقتدی اپنی انگلیاں امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھنا ہی احوط ہے کیونکہ برابر کھڑا ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جائیگا اندیشہ ہے جس سے مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوگی یہ قول مفتیؒ بہ ہے، اور اگر وہ بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور جہور کے نزدیک مکروہ ہوگی اور اگر امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی جہور کے نزدیک مع الکراہت صحیح ہو جائیگی، اور اگر مقتدی دو ہوں تو امام کے پیچھے صف بنانی چاہیے، البتہ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں امام درمیان میں کھڑا ہونا چاہیے اکی دلیل ابن مسعودؓ کا درج ذیل اثر ہے روى عن ابن مسعودؓ انه صلى بعلمة والا سود فأقام أحدهما عن يمينه والاخر عن يساره و رواه عن النبي ﷺ (ترمذی)

دلائل جہور: (۱) عن سمرة بن جندبؓ قال أمرنا رسول الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا (ترمذی ۱ ص ۵۵) (۲) حدیث الباب میں ہے ثم جاء جبار بن صخرؓ فقام عن يسار رسول ﷺ فأخذ بيدينا جميعا فدفعنا حتى أقامنا خلفه (مسلم، مشکوٰۃ ۱ ص ۹۹) اس طرح بخاری و مسلم میں حدیث انسؓ اور نسائی میں حدیث ابن عباسؓ وغیرہ،

جوابات اثر ابن مسعودؓ: (۱) طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مکان تنگ تھا اسلئے ابن مسعودؓ میں کھڑے ہوئے تھے (۲) یعنی نے کہا کہ بیان جواز کیلئے مکروہ تنزیہی پر عمل کیا ہوگا اور انہوں نے آنحضرت ﷺ سے جو روایت کی ہے وہ بھی بیان جواز ہی کیلئے ہے (ہذا اصح) (۳) علامہ

حازی فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے، (معارف السنن، کوکب وغیرہما)

باب الامامة

حمید بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ يوم القوم اقرؤهم، امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے اور نمائندہ کی صحیح طور پر ادا ہونے کیلئے بہت چیزوں پر واقفیت ضروری ہے اس بنا پر احن بالامامة کے متعلق اختلاف ہے

مذہب: (۱) احمد، ابو یوسف، مالک (فی روایۃ) شافعی (فی روایۃ) اور ابن سیرین کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے، اقرأ سے مراد جو قرأت میں ماہر ہو اور قرآن زیادہ یاد ہو، (۲) ابو حنیفہ، محمد، شافعی (فی روایۃ)، مالک وغیرہم کے نزدیک افتد اور علم بالشریعت زیادہ مستحق ہے دلیل احمد ابو یوسف: حدیث الباب ہے

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) مرض وفات میں ارشاد نبوی مروا با بکر فلیصل بالناس اس پر دال ہے حالانکہ وہاں اقرأ ہم ابی بن کعب (ترمذی ۲ ص ۲۳۳) موجود تھے چونکہ صدیق اکبر افتد اور علم بالشریعت تھے چنانچہ ابو سعید خدری فرماتے ہیں کان ابو بکر اعلمنا (بخاری ج ۱ ص ۵۱۶) اسلئے آنحضرت ﷺ نے انکو امام بنایا لہذا العلم بالشریعت احن ہے، (۲) قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ علم بالشریعت زیادہ حقدار ہو کیونکہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن کیساتھ ہے اور علم کا تعلق نماز کے ہر جز کے ساتھ ہے (۳) امامت یہ نیابت رسول ہے اس سے صرف نماز پڑھنا مقصد نہیں بلکہ نظام عالم، نظام محلہ کی نگرانی وغیرہ مقصد ہے، یہ کام عالم بالانہ ہی کر سکتا ہے

جوابات: (۱) ابتداء اسلام میں قرآن کریم کا حفاظ اور قراء کم تھے لہذا حفظ اور قرأت کا حق عام کرنے کیلئے انکو طرح طرح کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی پس حفظ و قرأت کی ترغیب پہلے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا جاتا تھا جب صحابہ کرام میں قرأت مسنونہ کا رواج اچھی طرح ہو گیا تو اعلیت کو امامت کا معیار قرار دیا گیا چونکہ امامت ابو بکرؓ کا واقعہ نبی کے مرض وفات کا ہے اسلئے یہ مانع کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے پہلے کا حکم منسوخ ہے، (۲) ابن الہمام نے فرمایا اقرأ سے مراد علم بکتاب اللہ والذہب بالاصواب (بدل المجهود ج

۱ ص ۳۲۶، فتح الملہم ۲ ص ۲۳۰ وغیرہما)

حمیر بن: عن أبی عطیة العقیلی قال کان مالک بن الحویرث..... من زار قوما فلا یؤمهم ولیؤمهم رجل منهم۔ پہلی حدیث میں احق بالامامة کے متعلق جو درجات بیان کئے گئے یعنی پہلے اعلیٰ پھر اتر اور غیرہ اس سے متعین مسجد کا امام اور صاحب خانہ مستثنیٰ ہے لہذا وہ دونوں امامت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ وہ قرأت اور علم کے لحاظ سے اسکا اہل ہو ہاں اگر وہ مہمان کو اجازت دیدے اور وہ امامت کرے تو صحیح ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) اعلیٰ فرماتے ہیں اجازت دینے سے بھی صحیح نہیں ہے، (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر اجازت دے تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دے تو بلا کراہت صحیح ہے اور جب مہمان علم و فقہ میں افضل ہو تو اسی کو امام بنانا اولیٰ اور اگر علم و فضل میں برابر ہو تب بھی حسن ادب کا تقاضا یہی ہے کہ مہمان سے امامت کی درخواست کرے،

دلیل اعلیٰ: حدیث الباب ہے کیونکہ مالک بن حویرثؓ نے اپنی فضیلت و بڑائی اور انکی اجازت کے باوجود امامت سے اجتناب فرمایا اور حدیث مرفوعہ من زار قوما الخ پیش کر دی کہ آپ ﷺ نے مطلقاً منع فرمایا اس میں اذن وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے،

دلائل جمہور: (۱) حدیث ابی مسعودؓ ہے اس میں ہے ولا یؤمن الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکر مہ إلا باذنه (مسلم، مشکوٰۃ ۱ ص ۱۰۰) اسکے علاوہ ابوداؤد وغیرہ میں متعدد روایات موجود ہیں جو اسکی تائید کرتی ہیں (۲) اگر مہمان کے پاس شرائط امامت موجود ہوں تو عدم صحت امامت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) مالک بن الحویرثؓ کے عمل کو احتیاط اور سد باب پر حمل کیا جائے تاکہ بلا اجازت امامت کرنے سے فتنہ و فساد کا دروازہ نہ کھلے اور حدیث ابی مسعودؓ وغیرہ کے ذریعہ اطلاق کو بغیر اجازت کیساتھ مقید کیا جائے، (۲) ممکن ہے انکو حدیث کے آخری ٹکڑے إلا باذنه کی اطلاع نہ ہو، (۳) یا اس پر واقف ہونے کے باوجود امامت کے مشفقین کی اصلاح کیلئے ایسا کیا ہو، (بذل المجہود ج ۱ ص ۳۳۲، التعلیق ج ۲ ص ۵۲)

محمد بن عمرو : عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ ﷺ ثلثة لا تقبل منهم صلوتهم من تقدم قوما وهم له كارهون ، فی رواية أبی امامة وإمام قوم وهم له كارهون ،

تشریحات : (۱) عدم قبول صلوٰۃ کا حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام بدعت، جہل یا فسق میں مبتلا ہو، (۲) اور اگر امام ان عیوب سے برابرا ہو اور قبیح سنت ہو لیکن مقتدی بدعت وغیرہ میں مبتلا ہوں تو مقتدی گناہ گار ہو گئے، (۳) اور کسی امر دنیوی میں نزاع کیوجہ سے مقتدی امام سے ناراض ہوں تو یہ حکم نہیں، (۴) اور اگر بعض شخص ناراض ہوں تو جس طرف عالم ہوا کسی رائی کا اعتبار ہوگا، (۵) اور اگر علماء وہاں موجود نہ ہوں تو مقتدیوں کی کثرت کا اعتبار ہوگا، بعض نے کہا جبلاء کی اکثریت کا بھی کوئی اعتبار نہیں (مرقاۃ ص ۲۸۱، بذل المجہود ص ۲۳۱، کفایۃ المفتی ص ۳۲)

محمد بن عمرو : عن عمر و بن سلمة فقد مونی بین ایدیہم وأنا ابن مست او صبع سنین الخ ، امامت مہی کے متعلق اختلاف،

مذہب : (۱) امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک نابالغ کے پیچھے بالغ کی نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ تمیز ہو، (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہم کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں، یہ ابو بکرؓ سے بھی منقول ہے

دلیل شافعیؒ و بخاریؒ : حدیث الباب ہے کیونکہ ۶/۱ چہ یا۱/ سات سال کی عمر میں مرد بن سلمہؒ نے اپنی قوم کی امامت کی ہے،

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ : (۱) حدیث ایسی ہریرہ مرفوعہ امام ضامن الخ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۶۵) کیونکہ مہی کی نماز نفل اور بالغ کی نماز فرض یا واجب ہے تو ضعیف قوی کا حتم نہیں ہو سکتا (۲) عن ابن عباسؓ لا یوم الغلام حتی یعتلم (مسند عبدالرزاق) (۳) عن ابن مسعودؓ لا یوم الغلام الذی لا تجب علیہ الحدود (الانثر فی سننہ) (۴) لانه لا یؤمن علیہ الاخلال بالقرأة حالة السر.

جوابات : (۱) حسن یصریؒ، اور احمد محمد بن سلمہؒ کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں لہذا الامام ضامن کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے، (۲) وہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے انکو درج

ذیل حدیث پیش نظر تھی ولیمکم اکثر کم قرانا لہذا انہوں نے اپنے اجتہاد سے انکو امام بنالیا تھا لیکن وہ دوسرے احکام صلوٰۃ و امامت سے ناواقف تھے، (۳) حدیث ہذا میں ہے کہ امام صاحب کھولے نماز میں کھل جاتے تھے حالانکہ کشف عورت نماز میں کسی کے نزدیک جائز نہیں کما قال الشوکانی والحق وجوب التستر فی جمیع الاوقات الا وقت قضاء الحاجة وإفشاء الرجل الی اہله لہذا شوافع کو بھی کہنا پڑیگا کہ یہ انکا اجتہاد تھا اور آنحضرت ﷺ کی طرف سے تقریر بھی نہ تھی لہذا یہ عمل حجت نہیں ہو سکتا ہے، (۴) ابن القیمؒ فرماتے ہیں انکو حدیث میں غلام کہہ دیا گیا حقیقت میں وہ بالغ تھے ابن ست اوسیع کی روایت میں رجال مجہول ہے لہذا یہ حدیث صحیح نہیں،

نوافل میں امام صبی کے متعلق اختلاف: مذاہب (۱) احمدؒ داہلؒ اور حنفیہ میں سے محمدؒ اور مشائخ بلخ و مصر اور شام کے نزدیک صبی کی امامت نوافل میں جائز ہے (۲) ابو یوسفؒ و مشائخ بخاری اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک ناجائز ہے یہی رائج ہے اور یہ حنفیہ کا مفتیؒ بہ مذہب ہے کما فی الہدایۃ کیونکہ شروع کرنے سے صلوٰۃ بالغین واجب ہو جاتی ہے اور صلوٰۃ بالغین نفل رہتی ہے حیث لا یلزم القضاء بالافساد بالاجماع تو قوی کی اقتداء ضعیف کے پیچھے لازم آئیگی جو حدیث ”الامام ضامن“ کے خلاف ہے، نیز ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار مطلق ہیں جو اس صورت کو بھی شامل ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۵۳، بذل المجہود ج ۱ ص ۳۲۷، یعنی ج ۲ ص ۵۸۷، کفایہ، عنایہ وغیرہ)

باب ما علی الماموم

سہرہ: عن أنس..... وإن کان یسمع بکاء الصبی فیخفف مخافة ان

تفتن أمه،

تشریح: جملہ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ حضور پر نور ﷺ جب نماز میں کسی بچہ کی رونے کی آواز سنتے تو نماز کو مختصر فرما دیتے تھے تاکہ اس بچہ کی ماں جو جماعت میں شامل ہوتی بچہ کی فکر میں نہ پڑ جائے جسکی وجہ سے اسکی نماز کے اندر حضورؐ کی قلب ختم ہو جائے، اس حدیث سے

علامہ خطابیؒ وغیرہ نے تطویل الركوع للجبائی کا مسئلہ استنباط کیا جسکے متعلق اختلاف ہے
مذہب: (۱) احمدؒ، بعض شوافع، حسن بصریؒ، شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک کسی کے ادراک
رکوع کا خیال کر کے امام کو اپنے معمول سے رکوع تطویل کرنا جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ،
مالکؒ وغیرہم کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے،

دلیل فریق اول: حدیث الباب ہے کیونکہ نماز میں تخفیف کرنا جب جائز ہو اتو
 بطریق اولی تطویل کرنا بھی جائز ہوگا،

دلیل فریق ثانی: نیت اس میں غیر اللہ کی ہوتی ہے ہاں عبادت غیر اللہ کی نہیں ہوتی
 ہے اس وجہ سے مکروہ تحریمی کہا گیا،

جوابات: (۱) تخفیف کرنے کے جواز پر تطویل کرنے کے جواز کو قیاس کرنا یہ قیاس مع
الفارق ہے کیونکہ تطویل میں قوم پر مشقت ہے بخلاف تخفیف کے، (۲) نیز تطویل میں غیر نماز کو
نماز کے اندر داخل کرنا شبہ ہے بخلاف اختصار کے، بعض نے کہا امام اگر آئیوالے کو نہ پہچانے تو
کوئی مضائقہ نہیں، محققین فرماتے ہیں کہ اس میں بھی ریا کا شبہ ہے اسلئے کمال احتیاط یہ ہے کہ
مطلقاً تطویل نہ کرے،

باب ما علی الماموم من المتابعة وحکم المسبوق

اقتداء القائم خلف القاعد کی بحث

محمد بن یحییٰ: عن انسؓ قوله إذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون الخ امام کھڑا
 ہو اور مقتدی عذر کیوجہ سے بیٹھا ہو یہ بالافتاق جائز ہے، امام، مقتدی اور منفرد کیلئے بغیر عذر کے
 فرض نماز قاعدا ادا کرنا بالافتاق ناجائز ہے اگر امام کسی عذر کیوجہ سے قاعد ہو تو مقتدیوں کی اقتداء کا
 طریقہ کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) مالکؒ اور محمدؒ کے نزدیک غیر معذور کیلئے قاعد امام کی اقتداء صحیح نہیں اگر قائم
امام نہ ملے تو منفرد اپڑھ لے (۲) احمدؒ، احنبلؒ، اوزاعیؒ، ابن حزمؒ وغیرہم کے نزدیک قاعد امام کا
اقتداء قاعد کرنا ضروری ہے ہاں اگر امام کا جلوس اثناء صلوٰۃ میں ہو تو مقتدی قیام بھی پڑھ سکتے ہیں

(۳) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ (فی رولینہ) اور جمہور سلف کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے قیام پر قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے،

دلائل مالکؒ، محمدؒ: (۱) ان الشعبیؒ روی عن النبی ﷺ لا یؤمن رجل بعدی

جالسا (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۳۶۳ وفی روایۃ خط قطنی ج ۱ ص ۳۹۸ لا یؤمن احد بعدی جالسا، (۲) قیام رکن ہے لہذا الباعذر مقتدیوں کا قیام چھوڑنا جائز نہ ہوگا،

دلیل احمدؒ واسلمؒ وغیرہما: حدیث الباب کیونکہ آنحضرت ﷺ خود بیٹھ کر نماز پڑھائی

نیز دوسروں کو بھی اسکا حکم دیا،

دلائل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہما: (۱) قوله تعالى وقوموا لله قانتین (البقرہ آیت

۲۳۸) یہاں مطلقاً قیام کو فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا لہذا غیر معتذر کو ضرور کھڑا ہو کر نماز ادا کرنا ہوگا

اگرچہ امام قاعدی ہو، (۲) حدیث عائشہؓ فی مرض موتہ علیہ السلام أمر النبی ﷺ

أبایکمر ان یصلی بالناس ثم وجد فی نفسه خفة فجاء حتی جلس عن یسار ابی بکرؓ

فکان أبو بکر یصلی قائما وکان النبی ﷺ یصلی قاعا یقتدی أبو بکرؓ بصلوٰۃ النبی

ﷺ والناس یقتلون بصلوٰۃ ابی بکرؓ (صحیحین) یہ آپ ﷺ کا آخری فعل ہے جس

سے اقتداء قائم بالقاعد کا جواز ثابت ہوتا ہے،

جوابات دلائل مالکؒ: (۱) حدیث شعبی مرسل ہے نیز اسکی سند میں جابر رضی ہیں جو

متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث قابل حجت نہیں، (۲) بے شک قیام رکن صلوٰۃ ہے

لیکن یہ ایسا رکن ہے جو کبھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مدرک رکوع کے بارے میں سب متفق ہیں کہ

بلا قیام اسکی نماز ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے یہی بات یہاں بھی ہے کیونکہ یہ بھی

حدیث مرض وفات النبی ﷺ سے ثابت ہے

جوابات دلیل احمدؒ واسلمؒ: (۱) حدیث الباب کا واقعہ جو ۵ھ کا ہے مرض وفات

کے واقعہ سے منسوخ ہے یہ جواب صاحب مشکوٰۃ نے امام بخاری کے استاد حمیدی کے حوالے سے

بیان فرمایا ہے لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ حدیث فعلی سے حدیث قولی کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے

جو جائز نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث قطعی کیساتھ یہ امر بھی موجود ہے جو ہر نماز کیلئے عام ہے کہ جس طریقے سے مجھے نماز پڑھتے دیکھو اس طریقے سے تم بھی پڑھا کرو، لہذا یہ صرف قطعی سے منسوخ نہیں ہوا (۲) یہ عدم جواز قعود للمقتدی کا حکم اس وقت ہے جبکہ مقتدی فرض نماز پڑھ رہے ہوں اور یہاں زیادہ ممکن یہ ہے کہ صحابہ کرام اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرات اسی وقت مسجد نبوی میں باجماعت نماز ادا کر کے آنحضرت ﷺ کی عیادت کیلئے عائشہ کے گھر میں حاضر ہونا قرین قیاس ہے اور مشابہت امام کیلئے آپؐ نے بیٹھنے کا حکم دیا، (۳) یہ حکم مسبوق کے متعلق ہے کہ وہ امام کو جس حالت میں پائے شریک ہو جائے، (۴) یہ حکم آنحضرتؐ بنفس نفیس امام ہونیکے ساتھ خاص ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عروہ یا ابو عروہ کا قول ہے بلغنی انه لا یبغی لا حد غیر النبی ﷺ ان یؤم قاعد الغیر ہم (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۲۹) اسکا قرینہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ کو قعود نماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپؐ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا تھا، (۵) قیام کی فرضیت آیت قرآنی اور اجماع سے ثابت ہے اور بلا عذر قعود مقتدی خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کیوجہ سے پیدا ہوا لہذا قطعی کو شک کی بنا پر ترک نہیں کیا جاسکتا (بذل المحمود ج ۱ ص ۳۳، اعلام السنن ج ۴ ص ۲۵۲ وغیرہا)

محمد ربیع: عن ابی سعید الخدریؓ فقال ألا رجل يتصدق علی

هذا فیصلی معہ الخ فرمایا کہ کیا کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اسے خدا کی راہ میں دے، یعنی بطور احسان کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ اسے جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے،

مسئلہ جماعت ثانیہ: اس حدیث سے جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے، واضح رہے کہ

جس مسجد میں امام ومؤذن مقرر نہ ہو، یا مسجد سوق یا مسجد طریق ہو اس میں تکرار جماعت بالاتفاق جائز ہے، اس طرح محلہ کی مسجد میں غیر محلہ والوں نے اگر جماعت کر لی تو اہل محلہ کیلئے بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز ہے اگر ایسی مسجد جس میں امام ومؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں کی طرف سے ایک مرتبہ اکس جماعت ہو چکی تو دوسرے کیلئے اس میں تکرار جماعت جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) احمدؒ، احنقؒ اور اہل نطاہر کے نزدیک مطلقاً بلا کراہت جماعت ثانیہ جائز ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے البتہ ابو یوسفؒ کے نزدیک محراب اور مصلیٰ وغیرہ کی تبدیل سے کراہت جاتی رہتی ہے

دلائل احمدؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) بخاری ج ۱ ص ۸۹ میں تعلیقاً ذکر ہے وجاء انس إلی مسجد قد صلی فیہ فاذن واقام وصلی جماعة اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے،

دلائل جمہور: (۱) عن ابی بکرؓ ان رسول اللہ ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال إلى منزله فجمع اهلہ فصلی بهم (طبرانی) قال الہیثمی فی مجمع الزوائد رجالہ ثقات، اگر جماعت ثانی جائز ہوتی تو آنحضرت ﷺ مسجد نبوی کی فضیلت کبھی نہ چھوڑتے لہذا آپ گھر میں جماعت پڑھنا مسجد میں جماعت ثانی کی کراہت پر واضح دلیل ہے (۲) عن انس أن اصحاب رسول اللہ ﷺ كانوا اذا فاتتهم الجماعة ذهبوا إلى مسجد آخر (مصنف ابن ابی شیبہ) وفي رواية صلوا في المسجد فرأى (فتح الباری) (۳) ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے لقد هممت ان امر فتيي ان يجمعوا احزم الخطب الخ اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو عدم اتیان جماعت اولی پر گھروں کو جلا دینے کا ارادہ کبھی نہ فرماتے (۴) صلوٰۃ خوف کی مشروعیت بھی اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ صلوٰۃ خوف میں ایاب و ذہاب وغیرہ اتنی منافی صلوٰۃ کا ارتکاب ہونا اسلئے ہے کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں ہے (۵) تکرار جماعت سے جماعت کا مقصد فوت ہو جاتا ہے کیونکہ اسکے ذریعہ مسلمانوں میں باہمی الفت و محبت و ہمدردی نیز وحدت کلمہ و اتفاق اور ہم آہنگی کا مظاہرہ ہوتا ہے اگر تکرار جماعت کی اجازت ہو جائے تو یہ سب فوت ہو جاتے ہیں (۶) نیز یہ تکاسل اور سستی کا سبب ہے لہذا یہ مکروہ ہونا چاہئے (۷) تمام ذخیرہ حدیث میں مسجد نبوی کے اندر جماعت ثانیہ کا کبھی نہ پایا جانا بھی ایک قوی دلیل ہے

جوابات حدیث الباب: (۱) یہ ایک خصوصی اور جزئی واقعہ ہے جو دلائل مذکورہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (۲) نیز انکی دلیل الارجل یصدق علی هذا بھی جماعت ثانیہ کی ناپسندیدگی پر دلالت کرتی ہے یعنی یہ شخص تاخیر سے حاضر ہوئیگی وجہ سے جماعت کی ثواب کا مستحق تو نہیں تھا لیکن جیسے کسی کو صدقہ دیکر اس پر احسان کیا جاتا ہے ایسے ہی کوئی اسکے ساتھ شریک ہو کر جماعت کے ثواب کا اس پر صدقہ اور احسان کر دے گویا کہ دوسری جماعت اس طرح گوارا کی گئی جیسے صدقہ گوارا کیا جاتا ہے، (۳) اسکے ساتھ پڑھنے والا حضرت صدیق اکبرؓ تھے جو متغفل تھے اور اقتداء المتغفل خلف المفترض تو بالاتفاق جائز ہے حالانکہ مسئلہ محوٹ عنہا یہ ہے کہ امام مقتدی دونوں مفترض ہوں، (۴) اباحت و کراہت کے مابین جب تعارض ہو تو کراہت کی ترجیح ہوتی ہے،

جوابات حدیث اُلنس: (۱) کہ انکی حدیث میں تعارض ہے (کما مرانفا) (۲) اضطراب ہے کیونکہ پہلی کی روایت میں مسجد بنی رفاعہ کا ذکر ہے اور مسند ابویعلیٰ میں مسجد بنی ثعلبہ کا اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ آپ امامت کیلئے مقتدیوں کے بیچ میں کھڑے ہوئے (۳) نیز مسجد بنی ثعلبہ اور مسجد بنی رفاعہ دونوں مسجد طریق یا مسجد سوق ہونے کا بھی قوی امکان ہے کیونکہ مدینہ کی مساجد میں ان دونوں کی شہرت نہیں ہے (بذل المجمود ج ۲ ص ۳۲۳، بینی ج ۲ ص ۶۹۰ وغیرہا)

حمدرہ: عن اُبی ہریرۃ..... إذا جئتم الى الصلوة ونحن مسجود
فاسجدوا ولا تعدوه شیئاً،

تشریح: اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہیے بلکہ سجدہ میں شریک ہو جانا چاہیے اگرچہ وہ مدرک رکعت نہ ہوگا تاہم ثواب سے محروم نہ ہوگا، قال الترمذی واختار عبد اللہ بن المبارک ان یسجد مع الامام:

قولہ من ادرک رکعة فقد ادرک الصلوة، ابن الملکؒ نے فرمایا یہ حدیث تاویل کی طرف محتاج ہے لان مدرک رکعة لا یكون مدرکاً لكل الصلوة اجمعاً،

تاویلات: (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے جماعت کی ایک رکعت پائی گویا اس نے جماعت پائی یعنی اسکو جماعت کا ثواب ملے گا (۲) رکعت بمعنی رکوع یعنی جبکو رکوع ملا گویا اسکو پوری رکعت ملی اگر رکوع نہ ملا تو اسکو رکعت نہ ملی (۳) اگر کوئی شخص نمازوں کے اوقات سے صرف بقدر ایک رکعت پالے تو اسپر پوری نماز کی قضا فرض ہوگی مثلاً جو شخص نماز کا اہل نہ تھا پھر وہ نماز کا اہل بن گیا جس حال میں نماز کی ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، (۴) یہاں الصلوٰۃ سے جمعہ مراد ہے یعنی جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی تو گویا اس نے جمعہ پایا اب وہ ایک رکعت اور پڑھ لے اور جسکو ایک رکعت بھی نہ ملی تو وہ چار رکعتیں پڑھے: کما نقل مالک "عن ابن شہاب" کان یقول من أدرك من صلاة الجمعة ركعة فليصل البهار كعة أخرى (موطأ مالک ص ۳۸) (۵) قبل مدرک الركعة مدرک لحکمہا کله من سهو الامام ولزوم الاتمام وغير ذلك. قال الشيخ محمد زكريا الأوجه عندی ان کل هذا محتمل والحديث من جوامع الکلم (أوجز المسالك ج ۱ ص ۱۹)

حمیرہ: عن أبي هريرة ؓ ومن فاتته قراءة أم القرآن فقد فاتته خير كبير،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۹)

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے، اگر فرض ہوتا تو عدم قرآنہ فاتحہ سے صرف نقصان اور ضرر نہ ہوتا بلکہ نماز نہ ہونے کی وجہ سے سرے سے ثواب ہی نہ ملتا، نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مدرک الركوع وان جعل مدرک الركعة لکن ثواب من اشترک فی الصلوٰۃ من الاول کثیر، بظاہر یہ اثر اس روایت کی مخالف ہے، عن أبي هريرة ؓ انه قال اذا ادركت القوم وهم ركوع لم تعتد قبل الركعة (رسالة لقراءة خلف الامام للبخاری) یعنی جب تم قوم کو رکوع میں پاؤ اس رکعت کو حساب میں نہ لاؤ اور اس کا جواب ہے، (۱) قال ابن عبد البر هذا قول لانعلم أحد من الفقهاء قال به، (۲) وفي اسنادہ نظر (أوجز المسالك ج ۱ ص ۱۹)

باب من صلی صلوٰۃ مرتین،

حمید بن: عن یزید بن الاسود..... اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعۃ فصلیاً معہم فانہا لکما نافلة،، کوئی شخص منفرد نماز پڑھ کر مسجد میں آئے اور جماعت اسکول جائے تو اب کیا کرے؟

مذاہب: (۱) شافعی، احمد اور احنوف کے نزدیک پانچوں نمازوں میں اس جماعت میں بیت نفل شامل ہو جانا مسنون ہے، (۲) مالک، مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہونا جائز ہے بقیہ تینوں میں جائز نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے چنانچہ یہ فجر کا واقعہ ہے اور اس ارشاد میں کسی نماز کا

استثناء بھی نہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعاً عن النبی ﷺ قال اذا صلیت فی

اہلک ثم ادرکت الصلوۃ فصلیہا إلا الفجر و المغرب (دارقطنی) (۲) عن سلیمان مولى ميمونة قال أتیت ابن عمرؓ ذات یوم وهو جالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر فقلت یا أبا عبد الرحمن الناس فی الصلوۃ قال إني قد صلیت وسمعت رسول الله ﷺ یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین (دارقطنی) (۳) فجر و عصر کے بعد نماز کی ممانعت پر احادیث کثیرہ متواترہ موجود ہیں اور شرع میں تین رکعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب قنً اضطرب ہے چنانچہ مسند امام اعظم میں اور کتاب

آثار محمد بن الحسن میں اسکو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا جو سند اقویٰ ہے چنانچہ علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں وإسناد دمسائید أبی حنیفہ من طریق الہیثم عن جابر أحسن حالاً منه (ای من إسناده حدیث الباب) بلاریب وفيه الظہر لا الضیح (معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹) اور روایت طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر و عصر میں شک ہے (۲) احادیث نہیں بقول علامہ عینی وغیرہ متواترہ ہیں لہذا حدیث الباب انکے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتی (بذل المحمود ج ۱ ص ۳۳۴ وغیرہ)

باب السنن وفضائلها

محمد بن یحییٰ: عن أم حبیبةؓ قالت قال رسول الله ﷺ أربعا قبل الظهر الخ

بعد الایمان نماز سب سے زیادہ عند اللہ محبوب اور اعلیٰ درجہ کی عبادت ہے اس بنا پر اس عبادت کو فرائض و واجبات کے علاوہ سنن سے بھی نوازا ہے جس سے ادائیگی فرائض میں جو نقصان اور کوتاہی واقع ہو وہ پوری ہو جائے کما جاء فی الحدیث قال الرب "انظر وهل لعبدی من تطوع فیکمل به ما انتقص من الفریضة" نیز ان میں بعض سنن فرائض سے مقدم رکھی گئیں اسکی حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انسان کی نفس میں مشاغل دنیوی کی وجہ سے ایسی کدورت آ جاتی ہے جو نماز کی روح یعنی حضوری قلب سے مانع ہوتی ہے لہذا سنن کی ذریعہ نفس کو مانوس الی العبادۃ کیا جاتا ہے تاکہ فرائض کو خشوع و خضوع کیساتھ ادا کر سکے، پھر سنن کی دو قسمیں ہیں (۱) رواتب یعنی وہ سنن جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت فرمائی، ان میں سب سے اہم کد سنت فجر ہے پھر دو رکعت بعد الظهر پھر دو رکعت بعد المغرب پھر دو رکعت بعد العشاء پھر قبل الطہر کی چار رکعت سنن (۲) غیر رواتب یعنی جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت اختیار نہیں فرمائی جیسے عصر کی سنن، سنن ماکان کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں فقط قبل الطہر کی تعداد میں ذرا اختلاف ہے مذہب ندۃ (۱) شافعی (فی الروایۃ المشہورۃ) اور احمد کے نزدیک ظہر کی سنن قبلہ دو رکعتیں ہیں اور شافعی اور احمد کی دوسری روایت چار رکعات دو سلام کے ساتھ ہیں، (۲) حنفیہ مالکیہ، ثوری، احناف اور اکثر اہل علم کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعات ہیں،

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) ابن عمرؓ کی روایت، صلیت مع رسول الله ﷺ

رکعتین قبل الظهر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) اس طرح عائشہؓ کی روایت ترمذی میں (۳) ابو ہریرہؓ کی روایت ابن ماجہ میں ۸۰ میں "ورکعتین قبل الطہر"، وغیرہ۔

دلائل حنفیہ و مالکیہ وغیرہما: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشہؓ قالت ان رسول الله

ﷺ ماکان یدع أربعا قبل الظهر (بخاری، ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عمرؓ قال سمعت رسول الله ﷺ یقول اربع قبل الظهر بعد الزوال تحسب بمثلهن فی صلوٰۃ

السحر (ترمذی، بیہقی فی شعب الایمان، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۵) سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ میں عائشہؓ کی روایت، اس طرح دوسری روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں،

جوابات: (۱) ابن عمرؓ نے جن دو رکعتوں کا ذکر فرمایا یہ تحیۃ المسجد یا صلوة الزوال تھی کیونکہ متعدد روایات میں اربع قبل الظہر مروی ہے (۲) یہ حدیث تو فعلی ہے اسکے مقابلہ میں قولی احادیث کی ترجیح ہوگی (۳) اقل اکثر کی نفی کو مستلزم نہیں (۴) آنحضرت ﷺ سے دو رکعتیں اور چار رکعتیں پڑھنا دونوں ثابت ہیں لہذا دونوں طریقے جائز ہیں (یعنی ج ۳ ص ۶۶۰، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۳ وغیرہا)

بعد الجمعہ سنت مؤکدہ کی تعداد

حمدرشد: عنہ (ابن عمر) قال کان رسول اللہ ﷺ لا یصلی بعد الجمعة حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہ،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵)

تشریح: ابن ملکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں رکعتیں سے جمعہ کی سنتیں مراد ہیں

سنت مؤکدہ بعد الجمعہ کے متعلق اختلاف ہے

مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک دو رکعت ہیں، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور محمدؒ کے نزدیک چار رکعتیں ہیں (۳) ابو یوسفؒ، محمدؒ (فی روایۃ)، ابن المبارکؒ، ثوریؒ کے نزدیک چھ رکعتیں ہیں،

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب

دلائل ابوحنیفہؒ و محمدؒ: (۱) عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً من کان منکم مصلیاً بعد الجمعة فلیصل أربعاً (مسلم مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) ابن مسعودؓ کا عمل، انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعد الجمعة أربعاً (ترمذی ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابو یوسفؒ وغیرہ: (۱) عن علیؓ قال من کان مصلیاً بعد الجمعة فیصل ستاً (طحاوی) (۲) عن ابی موسیٰ الأشعرؓ کان یصلی بعد الجمعة ست رکعات (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) کہ کبھی مشغولیت یا عذر کی وجہ سے دو رکعت پر اکتفاء کیا ہوگا (۲) قولی حدیث قانون کی حیثیت رکھتی ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث فعلی میں خصوصیت کا احتمال بھی ہے لہذا حدیث ابو ہریرہؓ رائج ہے، واضح رہے کہ اکثر مشائخ حنفیہ نے ابویوسفؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے کیونکہ اسکو اختیار کرنے سے بعد الجمعة چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، (معارف السنن ج ۴ ص ۴۱۱، اوجز المسائلک ج ۲ ص ۱۷۲، بذل الحمد ج ۲ ص ۲۵۸)، پہلے چار رکعات پھر دو رکعات پڑھنا افضل ہے کما قال الطحاویؒ أحب الی أن یسد أبا لاریع ثم یشئ بالرکعتین لأنه هو أبعد من أن یکون قد صلی بعد الجمعة مثلها علی ما قد نهی عنه بان عمرؓ یرکھ أن یشئ بعد الجمعة مثلها، فلذلک استحب ابویوسفؒ أن یقدم الأربع قبل الرکعتین لأنهن لسن مثل الرکعتین (طحاوی ج ۱ ص ۱۶۶)

حمدریسؒ: عن عبد الله بن المغفل صلوا قبل المغرب رکعتین رکعتین قبل المغرب کی تفصیلی بحث ایضاً مشکوٰۃ ج ۱ ص ۴۲۷ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوۃ اللیل

یہاں صلوۃ اللیل سے مراد تہجد ہے یہ ابتداء اسلام میں فرض تھا ایک سال کے بعد اسکی فرضیت امت کے حق میں (علم أن لن تحصوه الخ) آیت سے منسوخ ہوگئی کما فی تفسیر ابن عباسؓ اسکے متعلق قرآن میں (ومن اللیل فتهجد به) وارد ہے یعنی رات کے کچھ حصے میں نماز کیلئے سونے کو ترک کر دو یہ مفہوم جسطرح کچھ دیر سونے کے بعد جاگ کر نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے اسطرح شروع ہی میں نماز کیلئے نیند کو مؤخر کر کے نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے (مظہری)

اختلاف العدد فی رکعات صلوۃ اللیل مع ذکر وجوہ التطبيق

حمدریسؒ: عن عائشةؓ قالت کان النبی ﷺ یشئ احدی عشرة رکعة آنحضرت ﷺ کی صلوۃ اللیل کی تعداد کے مختلف روایات ہیں سترہ، پندرہ، تیرہ، گیارہ، نو، سات، رکعتیں منقول ہیں

وجہ تطبیق (۱) فی الحقیقت حضور ﷺ اپنے حالات و نشاط کے مطابق کبھی کم اور کبھی زیادہ رکعات پڑھتے تھے، (۲) نیند سے جاگنے کے ٹائم میں اختلاف ہونے کی وجہ سے بھی تعداد رکعات میں اختلاف ہو سکتا ہے، (۳) فراخی و تنگی وقت کی بنا پر بھی (۴) طول اور عدم طول قرأت کے لحاظ سے بھی اختلاف ہونا قرین قیاس ہے (۵) یہ بھی ممکن ہے کہ بعض روای نے اکثر اوقات کی نمازوں کو شمار کیا اور بعض نے حالت نادرہ کو، (۶) ان روایات کے مابین تفصیلی تطبیق یوں ہے کہ آپ ﷺ بیدار ہونے کے بعد، پہلے مختصر اور رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے (یہی فی الاصل تہجد ہے) پھر تین رکعت وتر اور دو رکعات توالیع وتر پڑھتے تھے پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنۃ الفجر ادا کرتے تھے، جن راویوں نے سترہ کہا انہوں نے سب نمازوں کو صلوۃ اللیل میں شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو ساقط کر دیا (لوقو عہما بعد اختتام السلیل) اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے قبل جو دو رکعت پڑھتے تھے انکو بھی چھوڑ دیا اور جن راویوں نے گیارہ کہا انہوں نے توالیع وتر کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نو یا سات کہا انہوں نے آپ کی بڑھاپے کی وقت کی تہجد چھ یا چار اور وتر کی تین رکعات کو شمار کیا (فتح الملبم ج ۲ ص ۲۸۷، بذل المحمود ج ۲ ص ۲۸۸، شرح نووی ج ۱ ص ۲۵۳ وغیرہ)

قوله ویوتر بواحدة: اسکی تشریح باب الوتر کے تحت آئیگی، قوله ثم اضطجع هللی شقہ الایمن، یعنی فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد آپ ﷺ اپنی دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے شرعاً اسکا حکم کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ابن حزم ظاہری کے نزدیک یہ واجب ہے بعض اصحاب ظواہر نے یہ بھی کہا کہ بغیر اضطجاع کے فجر کا فرض صحیح نہ ہوگا دور حاضر میں غیر مقلدین کا بھی یہی عمل ہے (۲) مالک، سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر کے نزدیک یہ بدعت ہے (۳) شافعی اور احمد کے لواحد یہ سنت تشریحی ہے، (۴) حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ تہجد گزار کیلئے برائے استراحت اپنے گھر میں ذرا سالیٹا سنت عادیہ ہے لیکن مسجد میں یلتامع ہے۔

دلیل ابن حزم و شوافع: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ
الاصلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ (ترمذی، ابوداؤد،

مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۷) یہاں صیغہ امر کو ابن حزمؒ نے وجوب پر اور شوافع نے سنت پر حمل کیا ہے،
دلائل مالک وغیرہ: (۱) اثر ابن عمرؓ (۲) اثر ابن مسعودؓ، کیونکہ وہ اسکو مکروہ و بدعت
 قرار دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ، فتح القدیر)

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ قالت کان النبی ﷺ
 اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع (مسلم، مشکوٰۃ
 ج ۱ ص ۱۰۶) اس سے معلوم ہوا کہ اگر عائشہؓ بیدار رہتے تو گفتگو کرتے ہوئے وہ وقت گزار
 دیتے تھے اضطجاع نہیں کرتے تھے،

جوابات: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی اعمش سے
 روایت کرنے میں متکلم فیہ ہے انکی یہ روایت اعمش سے مروی ہے (۲) صیغہ امر کی یہ روایت شاذ
 ہے کیونکہ حفاظ حدیث اس اضطجاع کو آنحضرت ﷺ کے عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں نہ کہ امر
 کے طور پر، نیز علامہ سیوطیؒ نے، تدریب الراوی، میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی
 ہے، (۳) یہ امر شفقت پر محمول ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں ان النسبی ﷺ لم
 يضطجع لسنة و لكنه كان يداب (الداب معناه التعب) ليلة فيستر يح (مصنف
 عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۳) (۴) یہ سنت تشریحی کس طرح ہوگی؟ حالانکہ صحابہ کرام سے بطور
 سنت اس عمل پر اہتمام کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

دلیل مالک وغیرہ کے جوابات: (۱) ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ شاید مسجد میں لیٹنے کو
 بدعت کہا ہوگا، (۲) انکے آثار احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (فتح الملہم ج
 ۲ ص ۲۸۹ عرف الخدی ص ۱۸۹) واضح رہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹنا انبیاء اور حکماء کے وہاں
 پسندیدہ ہے کیونکہ اس وقت قلب معلق رہنے کی وجہ سے غفلت پیدا نہیں ہوتی اور اس سے کمال
 راحت بھی پہنچتی ہے لہذا فرض کیلئے بیدار ہو جانا آسان ہوتا ہے لیکن اسکو شوافع نے اس طرح
 عادت بنائی ہے کہ وہ ہیں صف میں سو جاتے ہیں حالانکہ مسجد میں ٹانگیں پھیلا کر سونا خلاف ادب
 ہے (واللہ اعلم بالصواب)

رات کی قرات میں توسط بین الجہر والسر افضل ہے

حمید ربی: عن ابی قتادۃ فقال النبی ﷺ یا ابا بکر ارفع من صوتک شیئاً وقال لعمرؓ اخفض من صوتک شیئاً، اسکی تشریح میں حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد مدنی فرماتے ہیں کہ رات کا وقت چونکہ مظہر جمال باری تعالیٰ کا ہے اسلئے اس وقت قرآنہ جہریہ کی اجازت دی گئی اور دن چونکہ مظہر جلال باری تعالیٰ ہے اسلئے اس میں قراتہ سریہ کا حکم دیا گیا کیونکہ مظہر جلال کے وقت شور کرنا باعث سزا ہوتا ہے جیسے جس والد کی طبیعت میں جلال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور کرتی ہیں تو اکوڑاٹ دیتا ہے اور جس والدہ کی طبیعت میں جمال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور مچاتی ہیں تو وہ کچھ نہیں کہتی، حدیث مذکور میں ہے کہ صدیق اکبرؓ تہجد میں پست آواز سے قرآن کریم پڑھ رہے تھے اور عمرؓ بلند آواز سے آنحضرت ﷺ نے ان دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا توسط بین الجہر والسر افضل ہے گورات کے نوافل میں سرؓ اور جہرؓ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت بھی اس پر دال ہے (ولا تجهر بصوتک ولا تخافت بها وابتغ بین ذالک سبیلاً) یعنی آنحضرت ﷺ کو حکم ہے کہ قراتہ میں جہر و اخفاء کے درمیانی کیفیت اختیار کریں

مسئلہ ذکر باجمہر: حدیث الباب میں قد اسمعت من ناجیت اور أوقف الومنان واطرڈ الشیطان سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء اور جہر قرأت دونوں مصلحت و حکمت پر مبنی ہے اس سے ذکر جلی و خفی پر بھی روشنی پڑتی ہے لہذا اسکے متعلق بھی کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے علماء کا ایک فریق ذکر غیر ماثور میں جہر کو بدعت کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ اس میں سر اور جہر متعل دونوں جائز ہیں اور غلبہ حال کی صورت میں جہر مفرط بھی لایا سبہ ہے، اور ذکر علاج میں شیخ محقق کی تعلیم قابل عمل ہے خواہ سر ہو خواہ جہر معتدل خواہ جہر مفرط (امداد الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۹)

دلائل فریق اول: (۱) قوله تعالیٰ (واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃً ودون الجہر من القول) (اعراف) (۲) قال رسول اللہ ﷺ ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائباً وانکم تدعون سمیعاً قریباً وھو معکم (بخاری ج ۲ ص ۶۰۵) ان دونوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر اور دعا خفیہ کرنا بہتر ہے (۳) ذکر

بالجہر سے مصلیٰ کی نماز میں خلل واقع ہوتا ہے اور ایذا نام و غیرہ متعدد ذریعیاں لازم آتی ہیں لہذا بدعت ہونا چاہیے

دلائل فریق ثانی: (۱) قوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا)، یہاں مامور بذکر مطلق ہے جو ذکر جلی و خفی دونوں کو شامل ہے، (۲) عن ابي سعيد مرفوعا، اكثر وا ذكر الله حتى يقولوا سبحون (صححه حاكم) (۳) وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم (متفق عليه) (۴) عن عقبه بن عامر مرفوعا، الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة والسر بالقرآن كالسر بالصدقة (ترمذی وغیرہ) (۵) ذکر جلی ایضا تا یخمن بالغفلة اور تنبیہ الغافلین اور تعلیم سامعین وغیرہ بہت سے فوائد پر مشتمل ہے لہذا یہ مستحسن ہونا چاہیے،

جوابات: (۱) فریق اول کی دلیل اول یعنی آیت کریمہ کا مقصد ذکر میں افراط سے منع کرنا ہے کما قال العلامة الألوسی، والمراد بالجهر رفع الصوت المفروط وبما دونه نوع اخر من الجهر والمراد ان يقع الذكر متوسطين الجهر والمخافة (روح المعانی) اور دلیل ثانی سے بھی جہر مفراط کی نفی مقصد ہے نہ کہ جہر معتاد کی کیونکہ اس سے نفس پر مشقت نہ ہونا ظاہر ہے اور حدیث کا مقصد عدم مشقت علی الانفس ہے، (۳) یہ امر للشفقة والرحم ہے لہذا اس سے بدعت کس طرح ثابت ہو نیز انکم لاتدعون الخ کی غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نو مسلم جن کا زعم فاسد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ آسمان یا عرش پر یکین ہے شاید ہماری آہستہ آہستہ آواز نہیں سنے گا اسکی تردید میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا اللہ سمیع ہے قریب ہے وهو معکم أينما كنتم ہے لہذا چلا چلا کر پکارنے کی ضرورت نہیں اسلئے اگر دوسرے فوائد کے پیش نظر شیخ محقق ذکر بالجہر کا حکم دے تو یہ اس حدیث کی ممانعت کے تحت داخل نہ رہتا چاہیے، (۴) اختلال در صلوة مصلیٰ کے بارے میں کہا جائیگا کہ اگر وہ متغفل ہو تو ترک ذکر بالجہر ضروری نہیں (بکذا نقل فی اصول لأصول من تربیة السالک للھنا نووی) اور اگر مفترض ہو تو ترک ضروری ہے اور ایذا نامعین کے متعلق کہا جائیگا اگر یہ ذکر بالجہر اوقات نیند میں ہو تو ضرور مذموم ہے ورنہ نہیں اور اگر ذکرین بالجہر اخیر شب میں ذکر کرتے ہیں تو یہ مستحسن ہے کیونکہ یہ نیند کا نامعین نہیں ہے چنانچہ احادیث کثیرہ اس پر دال ہے مثلاً (لا یغرنکم اذان بلال فانه ینادی

لہلہ لہر جمع قائمکم ولینہ نائمکم) (بخاری ج ۱ ص ۷۸) (۲) عن ابی ہریرۃؓ
مرلوعاً رحمہ اللہ رجلا قام من اللیل فصلی وأیقظ إمرأۃ فصلت فان أبت نضح فی
وجہہا الماء الخ (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۹، باب التحریض علی
لہام اللیل) راقم الحروف کہتا ہے شرائط مذکورہ کے ساتھ ذکر جلی و خفی دونوں جائزے بدعت کہنا
مکمل نہیں، ہمارے اکابرین پیہ، قطب الارشاد حضرت مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ، والد ماجد
الامام حضرت مولانا احمد صاحبؒ، سید الطائفہ حضرت مولانا الحاج یونس صاحبؒ، حضرت مولانا
مہید الرحمن صاحبؒ، حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحبؒ، وغیرہم جو قطب العالم حضرت مولانا
غیر الدین احمدؒ خلیفہ امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے متوسلین سے ہیں سب ذکر
الحجر علی الدوام کرتے تھے اس طرح دوسرے مدارس میں بھی، لیکن زمانہ حالیہ میں اخیر شب میں
تمام ہندوپاک اور بنگلہ دیش میں ذکر خفی کرنے والے بھی اقل قلیل ہے اب اس وقت اس قسم کا
جھگڑا اور منازعت بالکل نامناسب ہے،

باب الوتر

مسئلہ وتر: حدیث کے مشکل ترین مسائل سے ہے جس پر مستقل تصانیف موجود ہیں
جن میں سے ”کشف الستور عن صلوة الوتر“، مصنفہ علامہ کشمیریؒ اور ”کشف الستور عن جلست الوتر“،
مصنفہ حکیم عبدالغفار قابل مطالعہ ہے،

وتر کی تحقیق: وتر بکسر الواو اور فتح الواو بمعنی بے جوڑ، طاق اور جو دو مساوی حصوں میں
تقسیم نہ ہو سکے جیسے تین، اور شفع کی نفیض، کمائی قولہ تعالیٰ (والشفع والوتر) یہاں بکسر
الواو اور فتح الواو دونوں قرأت متواترہ ہیں اسکی جمع اوتار آتی ہے، وتر میں سترہ وجوہ سے اختلاف ہے،
وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک وتر کی
لمازنت مؤکدہ ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ، حنفیؒ، اصحابؒ، سعید بن المسیبؒ، ابو عبیدہ بن جراحؒ
مہد اللہ بن مسعودؒ، نہاک بن مسعودؒ، حذیفہؒ، یوسف بن خالدؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے،
(۳) شیخ علم الدین علی السخاوی الشافعیؒ متوفی ۶۴۳ھ کے نزدیک فرض عین ہے (والف فیہ

رسالة) (معارف السنن ج ۳ ص ۱۷۲) بعض مشائخ نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ وتر عملاً فرض، اعتقاداً واجب، اور ثبوتاً سنت ہے،

دلائل ائمہ کلماتہ وصاحبین: (۱) عن طلحة بن عبيد الله (فاذا هويسال عن

الاسلام فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غير هن قال لا الا ان تطوع) (متفق عليه، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳) اس سے معلوم ہوا پانچ نمازوں کے علاوہ دوسری نمازیں تطوع ہے، (۲) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً (ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات) (ابوداؤد) (۳) حضرت علیؓ کے ارشاد الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن من رسول الله ﷺ (۴) عن ابن عباس قال النبي ﷺ ثلث هن على فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلوة الضحى (دار قطنی، مسند احمد، مستدرک حاکم) (۵) وتر کیلئے مستقل وقت، اقامت، اذان نہ ہونا، اور منکروتر کا فرق نہ ہونا یہ سب اسکی سنت کی علامات ہیں۔

دلائل ابوحنیفہ وغیرہ: (۱) عن خارجة بن حذافة مرفوعاً قال ان الله امدكم

بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر الخ (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲) وفي رواية ان الله امركم، وفي رواية عمر بن العاص وعقبة ان الله اذكم صلوة وفي رواية ابن عمر اذكم صلوة الى صلواتكم (دار قطنی) یہ چند وجوہ سے وجوب وتر پر دل ہے (الف) ان الله امدكم میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا، کیونکہ اگر وہ سنت ہوتی تو نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف ہوتی، (ب) یہ آٹھ صحابہ سے مرفوعاً الفاظ مختلفہ سے منقول ہے جن میں صلوة وتر کو زائد کہا گیا اور مزید علیہ مزید کی جنس سے ہوتا ہے یہاں مزید علیہ صلوة خمسہ ہیں اس حیثیت سے وتر بھی فرض ہونا چاہئے تھا لیکن خبر واحد سے ثابت ہو سکی بنا پر واجب کہا گیا (۲) عن بریدة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳) (۳) عن عبد الله عن النبي ﷺ قال الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (مسند بزاز، ابن حبان) (۴)

عن علیؑ مرفوعاً ان الله وتر يحب الوتر فاوتر وایا اهل القرآن (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲) (۵) عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعاً من نام عن الوتر أو نسیه للیصل اذا ذکر أو استیقظ (سنن، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳ سندہ صحیح عراقی) یہاں امر بالقضاء ہے جو واجب اداء وتر کی فرع ہے، اس طرح انیس روایات ہیں جو وتر کی تاکید اور اسکے ترک پر وعیدوں پر دلالت کرتی ہیں (۶) حضور ﷺ اور صحابہ و تابعین سے سفر و حضر میں وتر پر مواظبت من غیر ترک کا پایا جانا یہ بھی وجوب کی واضح دلیل ہے اور اسکے تارک پر انکار کرتے ہوئے فرمایا من لم یوتر فلیس منا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳) شیخ علم الدین وغیرہ ان دلائل سے فرض ثابت کرتے ہیں

جوابات: ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کے جوابات (۱) بالاجماع فرضیت کا انحصار پانچ نمازوں میں ہی ہے اور وتر تو واجب ہے نہ کہ فرض (۲) اس حدیث میں فرائض اعتقاد یہ بیان ہے اور وتر فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے اسی کا نام واجب ہے (۳) اس حدیث کو وجوب وتر کے قتل پر حمل کیا جائے، (۴) ائمہ ثلاثہ وغیرہ کہتے ہیں الا ان تطوع میں نماز وتر داخل ہے، البوصیفہؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زکوٰۃ کے ماسوا کے بارے میں الا ان تطوع وارد ہوا ہے اور صدقہ فطر بھی اس میں داخل ہے حالانکہ آپ حضرات تو اسکو فرض کہتے ہیں فمما هو جوابکم فہو جوابنا (۵) وتر نماز عشاء کے تابع ہے اسلئے اسکو علیحدہ بیان نہیں فرمایا، عبادہ بن صامت کی حدیث میں ”کنتب“ سے مراد فرضیت ہے کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام لہذا حدیث میں فرضیت کی نفی ہے نہ کہ وجوب کی اور وتر تو عند الحنفیہ واجب ہے

حدیث ابن عباسؓ کے جوابات: (۱) اسکو حافظ ذہبیؒ نے اپنی مختصر میں غریب اور منکر کہا ہے کیونکہ اسکا راوی ابو خباب کلبی بقول نسائی اور دارقطنی ضعیف ہے، (۲) حاکم نے اسکو دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے، مگر اس میں جابر جعفی ہے جو ضعیف ہے، اور ارشاد غلی کا جواب یہ ہے اس میں فرضیت کی نفی کی گئی ہے وجوب کی نفی نہیں کی گئی کیونکہ کسے صلوتکم المکتوبۃ کے الفاظ اس پر دلال ہیں چنانچہ حنفیہ بھی صلوت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل ہیں۔ ۱۰۰۱ سہ سکر کو کا فرض نہیں کہتے۔

دلیل عقلی کے جوابات: (۱) چونکہ وتر توابع عشاء میں سے ہے اسلئے عشاء کی اذان و اقامت اسکے لئے بھی کافی ہے، (۲) وجوب کے لئے اذان و اقامت ضروری نہیں ہیں جیسے صلوٰۃ عیدین میں قال فی البدائع (امالجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فتختص بالفرائض المطلقة) (۳) اور چونکہ اسکا ثبوت حدیث متواتر سے نہیں ہے اسلئے منکر کی تکفیر نہیں کی جاسکتی، واضح رہے کہ ائمہ ثلاثہ وتر کو ادا السنن مانتے ہیں انکے نزدیک تارک وتر قابل سزا اور سرزنش ہے اور اسکی شہادت مقبول نہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک درجہ وجوب ہے گویا یہ ایک نزاع لفظی ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت مؤکدہ کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ ہے کما حققہ البنوری فی معارف السنن، واللہ اعلم بالصواب، (فتح الملمہ ج ۲ ص ۳۰۰، بذل المجہود ۲ ص ۳۴۰ وغیرہ)

حمید رش: عن ابن عمر فاذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة تو تر له ما قد صلى (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱)

عذر در رکعت وتر میں اختلاف: مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دو سلام کیساتھ وتر تین رکعتیں ہیں اور وتر میں صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے کذا نقل مالکؒ عن ابن عساکرؒ ان سعد بن ابی وقاصؒ کان یوتر بعد العتمة بواحدة قال مالکؒ وليس هذا العمل عندنا ولكن ادنى الوتر ثلث (موطأ مالک ص ۴۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور احنبلؒ کے نزدیک ایک رکعت سے گیارہ رکعت تک جائز ہیں البتہ افضل یہی ہے کہ تین رکعتیں دو سلام سے پڑھی جائیں ثم مذاہبہم فی النظر الاجمالی واحدة ولكن اذا اخذنا فی البحث وبلغنا فی الفحص الغایة ظهر لنا فرق فی النظر التفصیلی فعند الشافعی الركعة والثلاث والخمسة الخ كله وتر وعند احمد الوتر ركعة فقط والبقية من الاشفاع قبله من صلاة اللیل كما فی المغنی وعند مالک لا ینبغي ان یقتصر علی ركعة فاین الوفاق واین الوحدة فاذن عد جمهور الائمة فی جانب واحد كما یفعله كثير من الشافعية لیس الادعاء محضاً لتكثیر السواد فلیتنبه (معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۹) (۳)

موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک ایک رکعت سے تیرہ رکعات تک جائز ہے، (۴) احناف، ثوری،
 حسن بصری، ابن سیرین، قوادہ، فقہاء سبعا اور جمہور اہل علم کے نزدیک دو شہد اور ایک سلام کے
 ساتھ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں اور ایک رکعت کی کوئی
 نماز مشروع نہیں ہے، الغرض: ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وتر کی افضل صورت تین رکعتیں ہیں لیکن
 عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک
 سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ خفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں
 اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا خفیہ کے نزدیک جائز
 نہیں ہے،

ویل مالک: عمل ابن عمرؓ، نہ کان بفصل بین شفعہ و وترہ بتسلیمۃ و اخیر.

ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان یفعل ذالک (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۶)

دلائل شافعی و احمد وغیرہما: (۱) حدیث الباب میں تو وتر بواحدہ ہے، اور بعض

روایت میں اوتر برکتہ دار ہے، (۲) عائشہؓ کی ایک حدیث میں ہے ویوتر بواحدہ (متفق

ہلیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۳) عن ابن عمرؓ الوتر رکعة من اخر اللیل (مسلم،

مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) (۴) عن عائشہؓ قالت یوتر من ذالک بخمس لایجلس فی

حی الا فی اخرها (متفق علیہ) اس سے معلوم ہوا کہ وتر پانچ رکعات ہیں اور یہ بھی معلوم

ہوا کہ آپ ﷺ نے قعدہ صرف اخیر میں کیا ہے دوسری اور چوتھی رکعات میں قعدہ نہیں کیا، (۵)

عن ابی ایوبؓ من أحب أن یوتر بخمسۃ فلیفعل ومن أحب أن یوتر بثلاثة فلیفعل

ومن أحب أن یوتر بواحدة فلیفعل (مسلم، ابو داؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲) (۶) عن

سعد بن هشام: ویصلی تسع رکعات لایجلس فیها الا فی الثامنة ولا یسلم

فیصلی التاسعة ثم یقعد یدکر الله ویحمدہ یدعوہ ثم یسلم (مسلم، مشکوٰۃ

ج ۱ ص ۱۱۱) اس سے معلوم ہوا کہ وتر کی نو رکعات ہیں نویں رکعت میں قعدہ و سلام کیا۔

دلائل احناف: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مرفوعہ میں ہے ثم أوتر بثلاث

(مسلم ج ۱ ص ۲۶۱، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۶) (۲) عن علیؓ کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث

(ترمذی) وقال ابو عيسى وقد ذهب قوم من اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ وغيرهم الى هذا وروا ان يوتر رجل بثلاث (۳) عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرها (حاکم) (۴) عن ابن عباس كان رسول الله ﷺ يقرأ في الوتر بسج اسم ربك الاعلى وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد في ركعة ركعة (ترمذی ج ۱ ص ۶۱ وغیرہ) اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہؓ اور ابی ابن کعبؓ سے بھی مروی ہے، (۵) عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان لا يسلم في ركعتي الوتر (نسائی، موطا محمد ص ۱۵۱) (۶) حسن بصریؒ فرماتے ہیں، اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاثة لا يسلم الا في اخرهن (مصنف ابن ابی شیبہ) کتب حدیث میں اس قسم کا مضمون تقریباً بیس جلیل القدر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ج ۳ ص ۲۱۸-۲۲۷)

جواب رتہ: (۱) ابن عمرؓ کی تسلیم کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں يستعمل ان تكون التسليمة يريد بها التشهد يعني ابن عمر تشهدك سلام (السلام عليك ايها النبي) كونه صلوۃ سمجھتے تھے چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے لا يسلم في المثنى الاولى كان يري ذلك فسحا لصلاته (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۲۱۳) شاید آنحضرت ﷺ تشهد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس سے ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ انہ کان بفصل بين شفعه ووتره بتسليمة (۲) دلائل احناف کے قرینہ سے اوتر بواحدة، ویوتر بواحدة، الوتر ركعة، وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت کے آخر میں ایک رکعت بڑھا کر ان رکعتوں کو دو تر بنا دیتے تھے، یعنی کل تین رکعتیں پڑھتے تھے اس توجیہ کی تائید ابن عمرؓ کے درج ذیل کلمات سے بھی ہوتی ہے، اذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة يوتر به ما قد صلى (بخاری، مسلم) اسپر مزید قرینہ یہ بھی ہے کہ ابو سعید خدریؒ کی حدیث ہے ان النبي عليه السلام نهى عن البتراء ان يصلي الرجل ركعة واحدة يوتر بها (التمهيد شرح الموطا لابن عبد البر) اور ابن مسعودؓ کی روایت قال ما اجزأت ركعة قط (موطأ محمد ص ۱۵۰، طبرانی وغیرہ) میں ایک رکعت نماز پڑھنے کی صریح ممانعت موجود ہے، قال ابن

الصالح لانعلم فی روايات الوتر مع کثرتها انه اوتر بواحدة فحسب، لہذا معلوم ہوا یہاں دوگانے کے ساتھ ملا کر ایک رکعت مراد ہے نہ کہ علیحدہ۔

حدیث عائشہ کا جواب: کہ دراصل وتر تین ہی رکعات تھیں کما تفل علیہ

الاحادیث المذکورۃ، باقی دو رکعت شفع الوتر تھیں مجاز اور تغلیباً یون اور قرین کی طرح مجموعہ پانچ رکعات پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو ادعیہ واذا کار اور استراحت کیلئے ہوتا ہے نفس قعدہ کی نفی نہیں یعنی وتر کے بعد استراحت، دعاء، ذکر کیلئے نہیں بیٹھتے۔ تبہ بلکہ بعد اداے نفل جلوس فرماتے تھے، یا اس سے مراد آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے لیکن نماز وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے اور حدیث عائشہ کا معنی یہ ہوگا کہ آپ ان پانچوں رکعتوں کو بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے صرف آخری دو رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ کیونکہ یہ حدیث دوسری حدیث الصلوۃ متنی متنی تشہد فی کل رکعتین الخ کے خلاف ہے (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۷۷) لہذا یہ حدیث تمام ائمہ کے نزدیک مؤول ہے۔

حدیث ابی ایوبؓ کے جوابات: (۱) صحابہ کرام آنحضرتؐ کی رات بھر کی عبادات

کو وتر کے عنوان سے نقل فرماتے تھے چنانچہ ابوداؤد، طحاوی میں عائشہؓ کی حدیث میں ہے بسکم کان رسول اللہ ﷺ یوتر قائلت باریع وثلاث القلیل ولم یکن یوتر باکثر من ثلاثہ عشر ولا انقص من سبع اس میں ایتار کے معنی وتر مع تہجد پڑھنے کے ہیں، اس طرح حضرات رواۃ نے بھی تہجد اور وتر دونوں پر ایتار اور وتر کا اطلاق فرمایا ہے، لہذا ان یوتر بخمس میں دو رکعت تہجد اور تین رکعت وتر ہے اور ان یوتر بواحدة کے معنی یہ ہیں کہ تہجد کی نماز جو دو رکعت کر کے شفعہ شفعہ پڑھی گئی وہ ایک رکعت سے طاق ہو جائیگی یہ معنی اسلئے ضروری ہے بقول ملا علی قاریؒ کہ کسی ضعیف روایت سے بھی ایک رکعت نماز کا ثبوت نہیں ہے، (۲) اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور رائج وقف ہے جیسا کہ نسائی، بیہقی اور دارقطنی وغیرہ نے موقوفاً روایت کیا ہے اور یہ ابویوبؓ کا اجتہاد ہے، لہذا مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح۔

(حاشیہ ۱ ثار السنن ج ۲ ص ۷)

حدیث سعد بن ہشام کا جواب: یہ روایت دوسری متعدد روایات کے برخلاف ہے کیونکہ عائشہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر دو گانے پر سلام پھیرتے تھے جیسا کہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵ پر ہے۔ یسلم من کل رکعتین اور عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے کما مر فی دلائل الأحناف، اسطر ح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) لہذا ان احادیث کے پیش نظر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر اور سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے تہجد کے جلوس و سلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ سائل کا سوال صرف وتر کے بارے میں تھا چنانچہ روایت مسلم میں سعد بن ہشام کے الفاظ یہ ہے ابئسنی عن رسول اللہ ﷺ تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر عام معمول کے برخلاف قعدہ بلا سلام کرتے اسی کو حدیث میں ثابت سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت پر قعدہ کرتے اور سلام پھیرتے اسکو حدیث میں تابعہ سے تعبیر کیا گیا اور اسکے پہلے چھ رکعات نماز تہجد پڑھتے تھے،

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) عائشہ أعلم الناس بہو رسول اللہ ﷺ تھیں ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر آیا ہے اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا لہذا ابن عمرؓ کی روایات کے مقابلہ میں عائشہؓ کی روایات کی ترجیح ہوگی، (۲) حدیث تثلیث بسلام واحد کے رواۃ عدد بہت زیادہ ہیں، عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہم بھی ہیں (۳) سنن و فرائض میں ایک رکعت والی نماز کی کوئی نظیر نہیں جبکہ تین رکعت والی نماز صلوٰۃ مغرب سے مشابہ ہے، کما قال رسول اللہ ﷺ وتر اللیل ثلاث کوثر النهار صلاة المغرب (دارقطنی ج ۲ ص ۲۷) قال عبد اللہ بن مسعود الوتر ثلاث کثلاث المغرب (موطا محمد ص ۱۵۱) فصل بالسلام نہ ہونے سے تشبیہ کامل ہوگی لہذا یہی رائج ہوگی، (۴) ایثار بالرکۃ کی حدیث، حدیث نبی عن صلوٰۃ البیتاء کی معارض ہے کما ترانقا، جبکہ احادیث تثلیث سالم عن المعارض ہیں لہذا یہ رائج ہوگی، (۵) مذہب احناف میں جملہ احادیث معمول بہا بن جاتی ہیں بخلاف دوسرے مذاہب کے، (تفصیل کے لیے دیکھئے اعلاء السنن، معارف السنن، آثار السنن، درس ترمذی ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۳۵)

محمد بن سید: عن ابی سعید قال قال رسول اللہ ﷺ من نام عن الوتر ونسبه فليصل اذا ذكر أو استيقظ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

فوت وتر سے قضا واجب ہے یا نہیں؟: اسکے متعلق صاحب ہدایہ لکھتے ہیں، وجب القضاء بالاجماع، اور بذل الحجود ج ۲ ص ۳۳۰ وغیرہ میں لکھتے ہیں وتر کے متعلق صحابہ میں علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، عبادہ بن الصامتؓ، معاذؓ، فضالہؓ، ابن عباسؓ وغیرہم اور ائمہ میں ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثورثیؒ، اوزاعیؒ وغیرہم تمام حضرات وجوب قضاء کے قائل ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کب تک قضاء کر سکتا ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صبح کی نماز سے پہلے پہلے قضا کر سکتا ہے، (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک رات میں ہو یا دن میں ہر وقت قضا کر سکتا ہے یہ ایک روایت شوافع سے بھی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص رات میں وتر نہ پڑھے اور اسکو صبح کی نماز سے پہلے یاد آجائے تو جب تک وہ وتر نہ پڑھے گا اسکی نماز صبح درست نہ ہوگی (در مختار) شوافع کے نزدیک نماز صبح درست ہو جائیگی،

محمد بن سید: عن نافع قال كنت مع ابن عمر بمكة فشيئاً بواحدة الخ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

مسئلہ نقص وتر: اسکی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص شروع رات میں بعد العشاء وتر پڑھے پھر رات میں بیدار ہو کر نوافل پڑھنے کا ارادہ کرے تو وہ سابقہ وتر کو شفع بنالینے کی نیت سے ایک رکعت پڑھ لے اسکے بعد تہجد پڑھ کر آخر میں وتر پھر پڑھ لے یہ امام اسلمؒ کا مذہب ہے یہ ابن عمرؓ، عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، لیکن جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ اسکے قائل نہیں،

دلائل اسلمؒ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن ابن عمرؓ اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وتراً (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱)

دلائل جمہور: (۱) لا وتر ان فی لیلة (ترمذی ج ۱ ص ۶۱) (۲) حضرت عائشہؓ حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھ کر آخر لیل تک نوافل پڑھنے میں مشغول

ہو جاتے تھے (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) (۳) یہ خلاف قیاس و عقل ہے کہ پہلی وتر کے بعد سو جانے اور حدت وغیرہ منافی صلوٰۃ واقع ہونے کے باوجود اخیر شب کی ایک رکعت وتر سابق کے ساتھ کس طرح متصل ہو کر ایک نماز ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کو جب ابن عمرؓ کے نقض وتر کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ ابن عمر ایک رات میں تین وتر پڑھتے ہیں، ایک وہ جو اول شب میں پڑھا، دوسرا وہ جو نقض وتر کیلئے پڑھا، تیسرا وہ جو تہجد کے بعد پڑھا، حالانکہ حدیث میں دومرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا (کما مرّ انفاء) خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستحب کیا ہے اس پر آنحضرت ﷺ سے میرے پاس کوئی روایت نہیں عن مسروق قال قال ابن عمر شئ افعله برائی لا ارویہ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۵۷) (۲) آخر صلوٰۃ تکم سے مراد یہ ہے کہ وتر سب فرائض کے بعد ہونا چاہیئے یعنی بعد العشاء، گویا یہ ترتیب کے بیان کیلئے ہے (۳) یہ نبی علیہ السلام اور اکابر صحابہ ابو بکرؓ، ابو ہریرہؓ، رافع بن خدیجؓ، عمار بن یاسرؓ وغیرہم کے عمل و قول کے خلاف ہے چنانچہ امام سلمہؒ سے مروی ہے ان النبیؐ کان یصلی بعد الوتر رکعتین، اس سے معلوم ہوا آنحضرت ﷺ سے دو رکعت پڑھنا ثابت ہے ایک رکعت پڑھنا ثابت نہیں،

مسئلہ شفع الوتر: وتر کے بعد دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی ثبوت میں تردد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں (درس ترمذی) (۱) ام سلمہؓ کی حدیث مذکور سے وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت ملتا ہے (۲) اسکے علاوہ انسؓ کی حدیث دارقطنی میں، عائشہؓ کی حدیث مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں (۳) اور ابوامامہؓ کی حدیث مسند احمد اور بیہقی میں موجود ہے، اس بنا پر ابن صلاحؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں یہ سنت وتر ہیں جیسے مغرب کے بعد دو رکعتیں سنت مغرب ہیں وہ دو رکعت وتر نہار (مغرب) کیلئے بخطر بحیثیت تکمیل ہے اس طرح بعد الوتر دو رکعت بھی تکمیل وتر لیل کیلئے ہے لہذا سنت وتر تابع وتر ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں اسلئے آخریت وتر پر کوئی اثر نہیں

پڑتا، چونکہ آپ ﷺ سے وہ دور کعتیں بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اسلئے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں ان میں سنت جلوس ہے (معارف السنن ج ۳ ص ۲۵۹) اور بعض حضرات ان دونوں رکعتوں میں قیام افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم وہ تو مطلق ہے اس میں دور کعتیں بھی داخل ہیں (اعلاء السنن، زادالمعاد وغیرہ) باقی بحثوں کیلئے مطولات ملاحظہ ہو،

باب القنوت

حمید بن ابی ہریرہؓ عن رسول اللہ ﷺ کان اذا اراد ان يدعوا علی احد او يدعوا لاحد قنت بعد الركوع،، (مشکوٰۃ ص ۱۱۲)

قنوت کے چند معانی آتے ہیں، (۱) اطاعت کرنا (۲) نماز میں کھڑا ہونا، (۳) اللہ تعالیٰ کے سامنے فروتنی کرنا وغیرہ یہاں مراد دعاء مخصوص ہے جس کا ذکر سامنے آ رہا ہے پھر قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک قنوت وتر، دوسری قنوت نازلہ جو کسی نزول مصیبت وحادثہ کے وقت پڑھی جاتی ہے،

قنوت وتر میں تین مختلف فیہا مسائل ہیں، زمان قنوت وتر، مذاہب (۱) شافعی، مالک (نی روایہ) اور احمد کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان کے نصف اخیر میں شروع ہے (۲) حنفی، شافعی (نی روایہ)، احمد (نی روایہ مشہورہ) کے نزدیک پورے سال شروع ہے، مکان قنوت وتر: (۱) شافعی، احمد کے نزدیک دعاء قنوت وتر رکوع کے بعد ہے، (۲) حنفی اور مالکیہ کے نزدیک رکوع سے قبل ہے،

مسئلہ اولیٰ پر شوافع کی دلیل: عن الحسن بن عمر بن الخطاب جمع الناس علی ابی بن کعب ولا یقنت بهم الا فی النصف الباقی ای من رمضان (ابوداؤد)
مسئلہ ثانی پر شوافع کی دلیل: ائثر علی، انه کان لا یقنت الا فی النصف الآخر

من رمضان وکان یقنت بعد الركوع، مسئلہ ثانی پر شوافع کی دلیل حدیث الباب بھی ہے،
مسئلہ تین پر دلائل احناف: (۱) عن ابی بن کعب عن رسول اللہ ﷺ کان یوتر فبقنت قبل الركوع (ابن ماجہ، نسائی) (۲) عن ابن عمر عن النبی ﷺ کان

یوتر بثلاث ویجعل القنوت قبل الركوع (طبرانی) یہ دونوں احادیث مطلق ہیں رمضان کے ساتھ مقید نہیں، (۳) عن ابراهیم کان عبد الله یقنت فی الوتر کل لیلۃ قبل الركوع (مصنف ابن ابی شیبہ) عن ابراهیم ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلھا فی الوتر قبل الركوع (موطا محمد) اس طرح بہت سی احادیث واثار ہیں جن سے قبل الركوع پورے سال پڑھنی ثابت ہوتی ہے

دلیل عقلی: جب وتر سال بھر پڑھنا ہے تو جمع ارکان وادعیہ کے مانند دعاء قنوت بھی سال بھر پڑھی جانی چاہئے،

جوابات: (۱) ابی بن کعبؓ اور علیؓ کے اثار میں قنوت سے مراد قنوت نازلہ ہے اسپر قرینہ درج ذیل روایت ہے عن عمروؓ ان السنۃ اذا انتصف رمضان ان یلعن الکفرۃ فی الوتر (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۸۴) (۲) ابن ہمامؒ فرماتے ہیں دونوں اثر میں قنوت سے مراد طول قیام بھی ہو سکتا ہے، لہذا اس سے قنوت وتر کی نفی نہیں ہوتی ہے، (۳) اثر اول منقطع ہے کیونکہ حسن بصریؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا، (۴) حدیث الباب میں قنوت بعد الركوع سے قنوت نازلہ مراد ہے یہ ہمارے نزدیک بھی بعد الركوع ہے یہ توجیہ اس کی متصل آئندہ حدیث سے ثابت ہوتی ہے فقنت رسول اللہ ﷺ بعد الركوع شہرۃ یدعو علیہم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

الفاظ قنوت وتر: (۱) شوافع کے نزدیک اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا بہتر ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک اللھم انا نستعینک الخ پڑھنا اولیٰ ہے دونوں دعاء مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴ میں درج ہے،

دلیل شوافع: عن الحسن بن علیؓ قال علّمنی رسول اللہ ﷺ کلمات اقولھن فی قنوت الوتر اللھم اھدنی الخ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۶، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴)

دلائل احتیاف: (۱) خالد بن ابی عمران سے مروی ہے کہ جبرائیلؑ نے آنحضرت ﷺ کو اس دعا کی تعلیم دی ہے (اخرج ابوداؤد فی الرائیل، طبرانی) (۲) عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۱۴، طحاوی) (۳) ابی بن کعبؓ، ابو موسیٰؓ، اور ابن عباسؓ کے مصاحف میں یہ دو مستقل سورتیں تھیں جنکا نام

سورۃ النحل والحمد تھا علامہ سیوطیؒ اتقان میں لکھتے ہیں یہ دونوں سورتیں منسوخ التلاوة ہیں اسلئے احناف اسکے آداب لکھے کہ یہ جنوب حیض ونفاس والی عورتیں نہیں پڑھ سکتی ہیں،

جواب: آنحضرت ﷺ سے دونوں دعائیں منقول ہیں اگر کوئی دونوں کو جمع کر لے تو

نور علی نور ہے

نماز فجر میں قنوت نازلہ: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد دائیں قنوت نازلہ پڑھی جائیگی، (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک دائیں نہیں بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت و حادثہ نازل ہو تو پڑھنا مستحب ہے حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ اگر پانچ وقت نمازوں کے بعد دعاء کی جائے تو یہ قنوت نازلہ سے بہتر ہے،

دلائل شافعیؒ مالکؒ: (۱) عن انسؓ قال ما زال رسول اللہ ﷺ یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا (احمد، طحاوی) (۲) عن لہراء بن عازبؓ قنت رسول اللہ ﷺ فی الفجر (ابوداؤد)

دلائل ابوحنیفہؒ و احمدؒ: (۱) عن ابی ہریرۃؓ قال کان رسول اللہ ﷺ لا یقنت فی صلوۃ الصبح الا ان یدعو لقوم اؤیدعو علی قوم (ابن حبان) (۲) عن انسؓ ان النبی ﷺ قنت شہرا ثم ترکہ (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۳) ابوما لک اشجعی کے والد دائیں قنوت صبح کے متعلق فرماتے ہیں اٰی بُنَسِیَ مَحَدَّث (ترمذی، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۴) عن ابن مسعودؓ قال لم یقنت النبی ﷺ فی الفجر الا شہرا ثم ترکہ (طحاوی، مسند بزار) روایات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہ تھی،

جوابات: (۱) انسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ حادثے کے وقت فجر میں قنوت پڑھنے کو آخری زندگی تک نہ چھوڑا (۲) قنوت کے معنی طول قیام کے ہیں (۳) اسکی سند میں عیسیٰ بن ابی عیسیٰ راوی ضعیف ہے، احمدؒ اور نسائی کہتے ہیں ہولیس بالقوی، (۴) حدیث براء بن عازبؓ سے قنوت پڑھنا ثابت ہوتا ہے مداومت تو ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، (بذل الحیو ج ۲ ص ۳۲۹، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۳۳، یعنی ج ۳ ص ۴۲۲)

باب قیام شہر رمضان

قال الکرماني اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلوة التراويح (فتح الباری ج ۴ ص ۲۱۷) واضح رہے کہ احناف کے نزدیک رمضان میں تراویح مرد و عورت دونوں کیلئے سنت مؤکدہ ہے اور جماعت کے ساتھ تراویح سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے (الحجر الرائق ج ۲ ص ۶۸) کیونکہ (الف) خلفاء راشدین سے اس پر مواعظت پائی گئی، (ب) نیز آنحضرت ﷺ نے تیس کو ٹٹ لیل، پچیس کو نصف لیل تک، اور ستائیس کی رات کو اختتام محری تک جماعت کیساتھ تراویح پڑھائی، پھر لوگوں سے فرمایا گھروں میں الگ الگ پڑھو کہ کہیں جماعت تراویح فرض نہ ہو جائے،

نماز تراویح کی تعداد رکعات میں اختلاف ہے، مذاہب: (۱) غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، (۲) مالک کی ایک روایت میں چھتیس اور ایک روایت میں اکتالیس ہیں، (۳) ائمہ ثلاثہ، امام مالک کی اصل روایت اور جمہور کے نزدیک بیس رکعتیں مسنون ہیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے، قال البنوری وبالجملة عشرون رکعات من التراويح هو قدر متفق بين الامة والائمة من غير خلاف وانما الخلاف فيما زاد ولا حجة في خلاف مالک في ذالک، وقد خالفه من كبار اهل مذهبه مثل الحافظ ابی عمر ابن عبد البر حیث قال بعد التدلیل بعشرين رکعة وهو قول جمهور العلماء وهو الاختیار عندنا اه وایضا قال وبالجملة العشرون من التراويح وثلاث الوتر هو الذی استقر علیه الامر اخیراً كما یقوله الشعرانی فی کشف الغمة والسیوطی فی المصابیح، فمن احدث خلافا بعد هذا الاتفاق یكون خارقاً للاجماع، والمتمسک بالخلاف الذی لا اثر له الا فی مطاوی الاوراق متمسک بهواه، وهان علیه امر دینہ وتقواه وباللہ التوفیق (معارف السنن ج ۵ ص ۵۳۵، ۵۳۶) علامہ ابن تیمیہ کی متعدد عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح چالیس یا چھتیس یا بیس یا دس یا آٹھ

رکعتوں پر مناسب ہی طریقے جائز ہیں نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہ کے لادہ یک ہی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے وہ اپنے فتاویٰ میں ایک جگہ لکھتے ہیں قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث فرای کثیر من العلماء ان ذالک هو السنة لانه اقامه بین المهاجرین والانصار ولم ینکره منکر..... اور ایک جگہ لکھتے ہیں وان کانوا لا یحملونه فالقیام بعشرين هو الافضل وهو الذی یعمل به اکثر المسلمین فانه وسط بین العشر و بین الاربعین یعنی لمبے لمبے قیام کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں اس کے نزدیک بھی بیس پڑھنا افضل ہے اور ظاہر ہے کہ آج اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ کس میں ہے لہذا ابن تیمیہ کی تحقیق میں بھی آج کل بیس پڑھنا ہی افضل ہے لیکن ان لادہ پیوں کو کون سمجھائے کہ ابن تیمیہ بھی بیس کے قائل ہے

دلائل غیر مقلدین: (۱) عن السائب بن یزید قال امر عمرؓ ابی بن کعبؓ وتمیما الداری ان یقوا بالناس باحدى عشر رکعة (رواہ مالک، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۵) (۲) عن عائشةؓ قالت ما کان رسول اللہ ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشر رکعة یصلی اربعاً، دونوں حدیثوں میں تین رکعات وتر ہیں لہذا تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، دلیل مالک: تعامل اہل مدینہ، انکو حدیث سے کوئی دلیل نہیں، اور امام مالک کی دوسری روایت کی دلیل یعنی (اکیالیس رکعات کی) وہ روایت جو ترمذی ج ۱ ص ۱۶۶ (باب ماجاء فی قیام رمضان) میں ابی بن کعب سے مروی ہے،

دلائل جمہور: (۱) اجماع صحابہ، چنانچہ دور خلافت فاروقی میں صحابہ کی اجماع سے چار چیزیں شروع ہوئیں، (۱) عدد رکعات تراویح، (۲) جماعت تراویح، (۳) ختم قرآن فی التراویح، (۴) قیام تراویح فی اول اللیل، گو آنحضرت ﷺ سے تراویح کی تعداد قوی سند سے منقول نہیں، البتہ خلفاء راشدین اور جمہورتا بعین سے بیس رکعات منقول ہیں اس پر دلائل ملاحظہ ہوں، (الف) عن یزید بن رومانؓ انه قال کان الناس یقومون فی زمن عمرؓ فی رمضان بثلاث وعشرين رکعة (موطأ مالک) (ب) عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمرؓ فی

شهر رمضان بعشرين ركعة وعلى عهد عثمانؓ وعلىؓ مثله (رواه البيهقي ج ۲ ص ۳۹۴ بسند صحيح) (ج) عن يحيى ان عمرؓ أمر رجلاً أن يصلي بهم عشرين ركعة (رواه ابن أبي شيبة بسند قوى)، (۲) عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ كان يقوم في رمضان بعشرين ركعة في غير جماعة (سنن أبي جعفر ج ۲ ص ۲۹۶) (۳) عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة (مصنف ابن أبي شيبة) (۴) عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة عن التراويح وفعله عمرؓ؟ فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً، ولم يامر به إلا عن أصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ (كما ذكره الشرنبلالي في مراقي الفلاح) وقول أبي حنيفة هذا غاية ما بطمئن إليه القلب وبلغ الغاية في الدقة والمئانة وقد ظهر له ما خفى على كثير من الفقهاء فدل قول أبي حنيفة هذا على أنه يحتمل أن يكون عند الفاروق منه ﷺ عهد، فإذا انقضوا العشر لا بد أن يكون لها أصل في المرفوع وإن لم يبلغ إلينا بالاسناد القوي (معارف السنن ج ۵ ص ۵۵۵)

جوابات: (۱) غیر مقلدین کی احادی عشرہ رکعہ کی روایت کو ابتداء زمانہ خلافت فاروقی پر حمل کیا جائے کیونکہ سائب بن یزید کی دوسری روایت میں ہے قال کسانقوم فی زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة (رواه البيهقي في كتاب المعروفة قال النووي إسناده صحيح)

اعتراض: غیر مقلدین کہتے ہیں پہلے میں رکعات پھر بعد میں گیارہ رکعات ہونے کا بھی احتمال ہے،

جواب: اگر گیارہ کا حکم بعد کا دیا تو گیارہ ہی پر سب کا تعامل ہوتا حالانکہ تینوں خلفاء کے عہد میں اور بعد کے قرون میں دور حاضر تک میں پر تعامل ہے اس سے واضح ہوا کہ میں کا حکم بعد کا ہے اور تو اثر عملی کیلئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ ابن عبد البر ماکئی، علامہ عینی، ابن رشد، نووی، غزالی، ابن تیمیہ، ابن قیم، داؤد ظاہری، غیر مقلدین ہند کے مقتدا نواب صدیق حسن خان وغیرہم کا اجماعی فیصلہ یہ ہے صلوۃ التراويح سنة مؤكدة وهي عشرين ركعة،

حدیث عائشہؓ کے جوابات: (۱) یہ تو تہجد کے بارے میں ہے نہ کہ تراویح کے متعلق

روایت کے الفاظ و لافسی غیر ۵ اس پر دال ہے کیونکہ رمضان وغیر رمضان میں نماز تہجد پڑھی جاتی ہے نہ کہ تراویح تہجد اور تراویح دونوں تو الگ الگ نمازیں ہیں کیونکہ تہجد کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کما فی قوله تعالیٰ ومن الليل فتهجد به الآية، اور تراویح کا ثبوت آنحضرت ﷺ کی حدیثوں سے ہے مثلاً کتب اللہ علیکم صیامہ و سنتکم لکم قیامہ (ابن ماجہ) نیز تہجد اکثر اخیر شب میں ہوتا تھا اور تراویح اول شب میں پڑھی جاتی تھی (ابوداؤد) اور اس حدیث طویل کے آخری جملہ ”ولا ینام قلبی“ سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ نماز اخیر شب میں ہوتی تھی اسلئے ضرور وہ نماز تہجد تھی، (۲) حدیث عائشہؓ میں یصلیٰ اربعاً کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے، حالانکہ غیر مقلدین دو دو رکعت لے کر تراویح پڑھتے ہیں لہذا انکا اس حدیث پر بھی عمل نہیں،

دلیل مالک کا جواب: یہ ہے کہ اہل مدینہ کے چھتیس رکعات پڑھنے کی وجہ یہ تھی کہ

ملہ والے ہر ترویجہ یعنی چار رکعات کے بعد طواف کیا کرتے تھے اہل مدینہ نے اس جگہ چار رکعات نفل پڑھنی شروع کر دیں تاکہ طواف کے ثواب کی کمی پوری ہو جائے اور آخری تراویح کے بعد نہیں پڑھتے تھے اسلئے سولہ رکعات زائد ہو گئیں، لیکن یہ خلفاء راشدین سے منقول نہیں اسلئے یہ سنت نہیں ہو سکتی، البتہ قیام لیل میں سے ہونے کی وجہ سے باعث ثواب ہوگی، اور اکتالیس رکعات کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ شاذ ہے لہذا وہ عشرين رکعات کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور نیز ماروی عن ابی بن کعب کے تحت بخشی ترمذی لکھتے ہیں افسول لا یصح ظاہر عبارة الترمذی أصلاً ولم أجد فی ذخیرة الحدیث رواية لا ضعيفة ولا لوبة علی صلوة أبی بن کعب إحدی وأربعین رکعة (ترمذی ص ۱۶۷)

بیس رکعات کی حکمت: یہ مسلم بات ہے کہ سنن فرائض کے مکملات ہیں اب فرائض

اور کیا تھ لکھ بیس رکعات ہوتے ہیں اسلئے تراویح بھی بیس رکعات ہیں تاکہ مکمل اور مکمل کے درمیان برابری ہو جائے، (یعنی ج ۲ ص ۸۰۳، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۰۴ وغیرہما)

الفصل الثالث: حمد ربی: عن عبد الرحمن بن عبد القاری..... قال

ہم نعم البدعة هذه ہفتہ عمرؓ نے فرمایا اس جماعت کا مقرر ہونا اچھی بدعت ہے نہ کہ

اصل جماعت کیونکہ جماعت تو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہو چکی ہے یعنی اجتماع علی امام واحد علی الدوام آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے دور میں نہ تھا اس حیثیت سے اسکو بدعت لغوی ای الامر البدیع سے تعبیر کی گئی یہ ہرگز بدعت اصطلاحی نہیں ہو سکتی کیونکہ حضرت ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين لہذا انکی سنت کا وہی حکم ہے جو نبی علیہ السلام کی سنت کا ہے، نیز متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو یہ علم تھا کہ بعض چیزیں جو آپ ﷺ کے زمانہ میں پردہ اجمال میں ہیں وہ خلفاء راشدین کے عہد میں درجہ تفصیل میں آئیں گی اور جو چیزیں مرتبہ اطلاق میں ہیں وہ تعیین کی شکل اختیار کر سکی اسلئے آپ ﷺ نے امت کو حکم دیا، (۱) اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکرؓ و عمرؓ (صحاح) (۲) لو کان بعدی نبی لکان عمرؓ (صحیح) (۳) ستحدث بعدی أشياء وأحبها الی ان تلزموا ما أحدث عمرؓ (ابونعیم، ترمذی ج ۱ ص ۱۶۶ وغیرہ) بدعت کے متعلق تفصیل ایضاح مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۲۲ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة الضحی

حمید ربیع عن أم هانئ[ؓ] قالت ان النبی ﷺ دخل بیتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمانی رکعات وقالت فی رواية أخرى وذاك الضحی، الضحی یہ ضحوة ماخوذ ہے بم آفتاب کا بلند ہونا، دن کا چڑھنا، چنانچہ یہ نمازیں دو رکعت سے بارہ رکعت تک آفتاب بلند ہونے کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت میں بھی پڑھی جاتی ہیں اسلئے انکو چھی کہا جاتا ہے، چھی کی دو نمازیں ہیں ایک اشراق، دوسری چاشت، علیؓ سے مروی ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر الخ (ابوداؤد، مشکل) یعنی سورج طلوع ہونے کے بعد افق مشرق سے سورج اتنی دور ہو جائے جیسا عصر کے وقت افق مغرب سے ہوتا ہے تو وہ اشراق کا وقت ہے اور جب اتنی دور ہو جائے جتنا ظہر کا وقت ہوتا ہے تو یہ چاشت کا وقت ہے ان نمازوں کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) ابن عمرؓ، انسؓ، ابوبکرؓ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۲) حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مستحب ہے خواہ مسجد میں پڑھے یا گھر میں، (۳) اکثر شوافع کے نزدیک سنت

ہے (۳) ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے نزدیک اگر کوئی سبب پایا جائے تو مشروع ہے ورنہ نہیں جیسے حدیث الباب میں ام ہانیؓ کے مکان پر فتح کیوجہ سے پڑھی گئی، (۵) بعض علماء نے کہا کبھی کبھی گھر میں بلا موانعت پڑھنا مستحب ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً مستحب ہے کیونکہ علامہ عینیؒ نے پچیس صحابہ سے اسکا ثبوت پیش کیا، (۶) ابن العربیؒ نے صلوٰۃ النضحیٰ کو آنحضرت ﷺ کے پہلے بہت سی انبیاء کی نماز قرار دی، نوویؒ فرماتے ہیں نبی علیہ السلام امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے اس پر موانعت نہیں کرتے تھے لیکن آپ ﷺ نے ابو ہریرہؓ، ابوالدرداءؓ، ابوذرؓ وغیرہ کے پڑھنے کی وصیت کی ہیں، بعض علماء نے اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یَسْبَحُونَ بِالْعَشَى وَالْاُشْرَاقِ (سورہ ص) اس آیت قرآنی سے بھی اس پر استدلال کیا ہے، لہذا ابن عمرؓ وغیرہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا ہمیشہ مسجد میں پڑھنے پر حمل کیا جائے (معارف السنن ج ۳ ص ۲۶۷، یعنی ج ۳ ص ۲۶۸ وغیرہ)

باب صلوٰۃ السَّفر

تحقیق سفر: سفر بم ظہور، سفوذا (ن) و اسفر الصبح بم صبح روشن ہوگئی، چونکہ سفر میں آدمی کے اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، یا اس سے زمین کا حال ظاہر ہوتا ہے، اسلئے اسکو سفر کہتے ہیں، حکم قصر و اتمام صلوٰۃ فی السفر: اسکے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) شافعی، ائمہ مالکؒ (نی روایت) کے نزدیک رابعیہ نماز میں سفر شرعی کیوجہ سے قصر یعنی ثنائیہ بن جانا رخصت ہے واجب نہیں اور چار رکعات پڑھنا افضل ہے (۲) ابوجنیفہؒ مالکؒ (نی روایت مشہورہ) ثوریؒ، اوزاعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور اکثر علماء سلف کے نزدیک سفر میں قصر صلوٰۃ واجب ہے اور اتمام جائز نہیں یہ قول علیؒ، عمرؒ، ابن عمرؒ، ابن مسعودؒ، ابن عباسؒ سے بھی مروی ہے، ثمرۃ اختلاف یہ ہے: مثلاً اگر کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدہ اولیٰ نہیں کیا تو شوافع کے نزدیک نماز ہو جائیگی اور حنفیہ، مالکیہ وغیرہ کے نزدیک نماز باطل ہو جائیگی کیونکہ بعد التین بمینا واجب تھا وہ چھوڑ دیا

دلائل شوافع و حنابلہ: (۱) قوله تعالیٰ واذا ضربتم فی الارض لیس علیکم حناح ان تقصروا من الصلوٰۃ کیونکہ جناح کی نفی یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، (۲) قال الزہری قلت لعروۃ ما بال عائشۃ تم قال تاولت کما تاول عثمان (متفق

علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کا فعل سفر شرعی میں اتمام صلوٰۃ کا تھا (۳) عن عائشہؓ قالت کل ذالک قد فعل رسول اللہ ﷺ قصر الصلوٰۃ واتم (شرح النبی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) (۴) عن عائشہؓ ان النبی ﷺ کان یقصر فی السفر ویتم (دارقطنی) (۵) یعلیٰ بن امیہؓ کی حدیث میں قصر کے متعلق ارشاد ہے صدقة تصدق اللہ بها علیکم فاقبلوا صدقته (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) یہ روایت بخاری میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور ابن حبان میں فاقبلوا حصہ ہے کیونکہ صدقہ نقلی ہوتا ہے نہ کہ واجب تو معلوم ہوا کہ قصر صلوٰۃ واجب نہیں،

دلائل حنفیہ وما لکیم: (۱) ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی ثابت نہیں کہ آنحضرت ﷺ حالت سفر میں انہام کیا بلکہ قصر پر مواظبت فرمائی جو علامت وجوب ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے صحبت رسول اللہ ﷺ فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ (بخاری وغیرہ) (۲) عن عائشہؓ قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین (أولا بمكة ليلة الاسراء) ثم هاجر رسول اللہ ﷺ ففرضت أربعاً (فی الحضر) وترك صلوٰۃ السفر علی السفریضة الاولى (مشق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) وفی روایۃ أخرى فی البخاری ج ۱ ص ۱۲۸ الصلوٰۃ اول ما فرضت رکعتان فاقرت صلوٰۃ السفر وفی روایۃ مسلم وزید فی صلوٰۃ الحضر (۳) عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ الصلوٰۃ علی لسان نبیکم ﷺ فی الحضر أربعاً وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعة (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ وہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں، لہذا واجب ہیں (۴) قال المؤرقؓ سألت ابن عمرؓ عن الصلوٰۃ فی السفر فقال رکعتین رکعتین من خالف السنة کفر (رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح) (۵) جمہور صحابہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے دیکھئے (طحاوی شریف ج ۱ ص ۲۰۲ وبعدها) اور بھی بہت سی دلائل ہیں

جوابات آیۃ کریمہ: (۱) یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ یہ صلوٰۃ خوف کے بارے میں ہے، اور قصر سے قصر فی الکبیرہ مراد نہیں بلکہ قصر فی الکفیفہ مراد ہے (الف) جیسا کہ یہ

ابن عمرؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ سے منقول ہے (ابن کثیر، ابن جریر) (ب) اس میں إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا کی قید لگی ہوئی ہے، (ج) اور آگے چلکر فإذا اطمأننتم فاقیموا الصلوة، کا ارشاد ہے، خوف فتنہ کی شرط اور اسکے دور ہونے کے بعد اقامت صلوٰۃ کا حکم صلوٰۃ خوف ہی پر صادق آتا ہے، صلوٰۃ سفر میں تو یہ بات نہیں ہے (۲) اگر اس سے قصر فی السفر مراد ہو تو کہا جائیگا جناح سے عدم وجوب قصر ثابت نہیں ہوگا جس طرح فلا جناح علیہ ان یطوف بہما سے عدم وجوب سعی بین الصفا والمروة ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ سعی تو بالاتفاق واجب ہے، (۳) ممکن تھا کہ صحابہ کرامؓ کثرت ثواب کے شوق میں قصر صلوٰۃ فی السفر میں حرج محسوس کریں گے اس وہم کو رفع کرنے کیلئے جناح کی نفی فرمادی،

جوابات فعل عائشہؓ و عثمانؓ: (۱) عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ انکا اپنا اجتہاد تھا کہ وہ قصر صلوٰۃ کے حکم کو مفسریر و سیاحت کیساتھ مخصوص سمجھتے تھے اور اگر سفر کے دوران کسی جگہ ٹھہر جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک اتمام صلوٰۃ ضروری تھا، (۲) عائشہؓ یہ تاویل کرتی تھیں کہ قصر کا تعلق وجود مشقت پر ہے کماروی عن عروہؓ أنها كانت تصلى في السفر أربعا فقلت لها لو صليت ركعتين لقلت يا ابن أختي إنه لا يشق عليّ (تہذیب ج ۳ ص ۱۴۳) جب مجھے مشقت نہیں ہو رہی تو اتمام کرنا بہتر ہوگا، (۳) عائشہؓ سمجھتی تھیں میں تو ام المؤمنین ہوں لہذا جہاں بھی میں جاتی ہوں اپنے اہل میں جاتی ہوں اسلئے میں مقیم ہوں، (۴) عثمانؓ نے منیٰ میں نو مسلم اعراب کی تعلیم اور رفع مغالطہ کیلئے یہ اقدام کیا تھا، (۵) عثمانؓ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا اور انکا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان نکاح کر لے وہاں اتمام واجب ہے عن ابراہیم قال إن عثمانؓ صلى أربعا لأنه ابتعد هذا وطنًا (أبو داؤد ص ۲۷۰)

عائشہؓ کی دونوں حدیثوں کے جوابات: (۱) قصر صلوٰۃ کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اور اتم کا تعلق حضر کے ساتھ ہے فلا إشكال (۲) یا کہا جائے قصر صلوٰۃ کا تعلق رباعیہ نماز سے ہے اور اتمام کا تعلق ثنائیہ اور ثلاثیہ سے، ان دونوں میں تو بالاتفاق قصر نہیں (۳) یہ حکم ابتداء زمانہ کا ہے پھر بعد میں قصر صلوٰۃ کے وجوب کا حکم کیا گیا، (۴) پہلی حدیث میں ابراہیم بن یحییٰ ضعیف راوی ہے لہذا احادیث تو یہ کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے،

جوابات حدیث یعلیٰ بن امیہ: (۱) اس میں امر بالقول برائے وجوب ہے جسکے بعد بندہ کو شرعاً رد کرنا اختیار ہی نہیں رہتا اور اتمام کا جائز قرار دینا اس نعت کو رد ہی کرتا ہے، (۲) احناف کہتے ہیں کہ اللہ کے صدقہ نقلیہ کا قبول کرنا واجب ہے، (۳) صدقہ تو کبھی واجب بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ إنما الصدقات للفقراء (الآیۃ) (فتح الملبم ج ۲ ص ۲۴۶، بذل الحجود ج ۲ ص ۲۲۹، التعلیق ج ۲ ص ۱۲۱)

حمدرہ: عن انس قال أقمنا بها عشرا،، (مسکنو ح ۱۱۸)

تشریح: معلوم رہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ اور آپ کے رفقاء نے مکہ میں دس دن قیام فرما کر ارکان حج وغیرہ ادا کئے اس سے فراغت کے بعد چودھویں ذی الحجہ کی صبح کو وہاں سے مدینہ کیلئے روانہ ہو گئے،

سوال: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے؟

جواب: اسکے متعلق علامہ عینیؒ نے بائیس اقوال نقل کئے ہیں اس میں زیادہ مشہور تین اقوال ہیں،

مذہب: (۱) شافعی، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک چاروں کی اقامت کے قصد کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اور اتمام ضروری ہوتا ہے (۲) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک چاروں سے زائد، (۳) ابو حنیفہؒ اور ثوریؒ کے نزدیک جب پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کر لے تو اسکو اتمام کرنا ضروری ہے ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن جبیرؓ سے بھی یہ منقول ہے، اسکے متعلق کسی کے پاس کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) انس بن سعید بن المسیبؓ إذا أقسام أو بعاً صلی أو بعاً (ترمذی) (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ مکہ میں بروز اتوار ۸ ذی الحجہ کو داخل ہوئے اور ۸ ذی الحجہ جمعرات کی صبح کو منی تشریف لے گئے لہذا مکہ میں قیام کی مدت چار روز ہوتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد اللہ بن عمرؓ قال اذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فاتمم الصلوة وإن كنت لا تدري فاقصر الصلوة (کتاب

الأنار لمحمد[ؓ] ومصنف ابن أبي شيبة[ؒ] (۲) عن ابن عباس[ؓ] قال اذا قدمت بلدة وانت مسافرو في نفسك أن تقيم خمسة عشر يوماً فاتمم وان كنت لا تدري متى تظعن فافصرها (معارف السنن)

جوابات: (۱) سعید بن المسیب کا درج ذیل دوسرا اثر مسلک حنفیہ کے مطابق ہے قال اذا قدمت بلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فاتمم الصلوة (ابن ابی شیبہ و کتاب الحجۃ للامام محمد وسندہ صحیح) و اذا تعارضا تساقطا (۲) ابن جریر جو فرماتے ہیں کہ مکہ میں آنحضرت ﷺ چار روز رہے وہ صحیح نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ ۲/ ذی الحجہ کی صبح سے لیکر ۸/ ذی الحجہ کی صبح کی نماز مکہ میں ادا کی اور منی جا کر ظہر پڑھی اس سے معلوم ہوا ۲/ نمازیں مکہ شریف میں پڑھی لہذا مکہ میں قیام چار روز سے زائد ہوا اسلئے احمد نے چار روز کا قول چھوڑ دیا چار روز سے زائد کا قول اختیار کیا لیکن اس سے احمد کا مدعی ثابت نہیں ہوتا (۳) کیونکہ اسکے خلاف دلیل موجود ہے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر مکہ مکرمہ میں پندرہ دن قیام فرمایا (احکام القرآن) (۴) نیز انکی دلیل سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ نے مکہ میں قصر کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدت اقامت چار دن سے زائد تھی، حنفیہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے کہ مدت طہر پندرہ دن ہے یہ ساقط شدہ نماز کو واجب کر دیتی ہے اس پر قیاس کر کے احناف کہتے ہیں کہ سفر سے ساقط شدہ رکعات کو پندرہ دن قیام کی نیت بھی واجب کر دیتی ہے کیونکہ یہ مدت ساقط شدہ چیز کو واجب کرنے میں موثر ہے لہذا مذہب احناف رائج ہے۔

حمر بن: عن ابن عباس[ؓ] قال سافر النبی ﷺ سفراً فاقام تسعة عشر يوماً یصلی رکعتین رکعتین، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) اس حدیث کی بنا پر ابن عباسؓ اور اسلمؓ فرماتے ہیں انیس دن سے زائد مدت کی اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اس سے کم میں نہیں،

جوابات: آنحضرت ﷺ کا انیس دن تک قصر پڑھنا عدم نیت اقامت کی بنا پر تھا کیونکہ اکدم پندرہ دن ٹھہرنے کا پختہ قصد نہ تھا بلکہ آج یا کل چلے جائیگا خیال تھا اور ایسی صورت میں مطلقاً قصر صلوٰۃ ہے خواہ کتنی ہی مدت گزر جائے چنانچہ انسؓ سے مروی ہے ان اصح رسول اللہ ﷺ اقاموا برا مہرمز تسعة أشهر یقصرن الصلوة (رواہ الترمذی با

اس طرح ابن عمرؓ مقام اُذر بائجان میں چھ ماہ تک بلانیت اقامت قصر کرتے رہے، اور ابن عمرؓ وابن عباسؓ کا فتویٰ پندرہ دن پر ہے (موطأ مالک)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یجمع بین صلوٰۃ الظهر والعصر اذا کان علی ظہر سیر ویجمع بین المغرب والعشاء (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸)

مسئلہ جمع بین الصلوٰتین: واضح رہے کہ جمع دو قسم پر ہے، جمع حقیقی، یعنی دو نماز کو ایک نماز کے وقت میں لا کر پڑھنا، جمع صوری، یعنی دو نماز میں سے ایک کو بالکل مقدم اور دوسرا کو بالکل موخر کر کے اپنے اپنے وقت میں پڑھنا، جمع حقیقی عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہے، اور جمع حقیقی بغیر عذر عند الجمہور ناجائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ عذر کی صورت میں جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں،

مذہب: (۱) حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کسی عذر سے بھی جائز نہیں البتہ جمع صوری جائز ہے، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع حقیقی عذر کی صورت میں جائز ہے، پھر عذر کی تفصیلات میں بھی ان کے مابین اختلاف ہے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر مطلقاً اور مضر حضر میں عذر ہے، احمدیہ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن معاذ بن جبلؓ قال کان النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک اذا ازاحت الشمس قبل أن یرتحل جمع بین الظهر والعصر الخ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) (۳) عن ابن عمرؓ کان اذا جذبہ السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد تغیب الشفق (مسلم) غیوبت شفق کے بعد جب مغرب پڑھی گئی تو ضرور جمع حقیقی ہوگی،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) قوله تعالیٰ ان الصلوٰۃ كانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً (نساء آیت ۱۰۳) اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت متعین ہے اور اس کا دوسرے وقت میں پڑھنا جائز نہیں، (۲) قوله تعالیٰ فویل للمصلین الذین ہم عن صلوٰتہم ساهون (ماعون آیت ۴) اس سے معلوم ہوا اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے (۳) حافظ ظو اعلیٰ الصلوٰات والصلوٰۃ الوسطی (بقرہ آیت ۲۳۸) اس سے معلوم ہوا وقت کی محافظت واجب

ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالہ ہیں اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو، (۴) عن ابن مسعود قال ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلوته (بخاری) (۵) عن ابی قتادہ ان النبي ﷺ قال ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة بان يوتر صلاة الى وقت اخرى (طحاوی شریف) (۶) اوقات صلاة کی تحدید تو اتر سے ثابت ہے اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے،

جوابات: مذکورہ بالا انصوص قطعیہ کی وجہ سے یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت سے قرآن بھی موجود ہیں (الف) مثلاً عائشہ سے مروی ہے قالت کان رسول الله ﷺ في السفر يؤخر الظهر ويقدم العصر ويؤخر المغرب ويقدم العشاء (مسند احمد، طحاوی، مسند حسن) (ب) نافع سے مروی ہے ان ابن عمر سارحتی اذا كان الشفق قرب ان يغيب نزل فصلى وغاب الشفق فصلى العشاء (كتاب الحجة للامام محمد بسند حسن) حدیث معاذ بن جبلؓ کے متعلق ابو داؤد کہتے ہیں هذا حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث قائم (ج) ابن عمرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بعد ان تغیب الشفق سے مراد غروب ہوئے کے قریب ہوئے کے بعد چنانچہ دارقطنی کی روایت میں حتی اذا كان يغيب الشفق اس پر دال ہے لہذا جمع صوری مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں، (د) انکی روایات جزئی واقعات پر دلالت کرتی ہیں دلائل حنفیہ قوانین کلیہ پر، عند التعارض کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۶۰، بذل الحجود ج ۲ ص ۲۳۱ وغیرہ)

محمد بن عمر: عن ابن عمر قال کان رسول الله ﷺ يصلى في السفر على راحلته حيث تو جهت به يومی ایماء صلوۃ اللیل الا لفرائض، واضح رہے کہ کسی کے نزدیک فرض نماز دابہ پر بغیر غدر شدید جائز نہیں اور صلوۃ ناقلہ بالا اتفاق حالت سفر میں دابہ پر جائز ہے اگرچہ دابہ قبلہ کی طرف متوجہ نہ ہو لیکن تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعی کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ واجب ہے، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے،

وسئل شافعی عن انس ان النبی ﷺ كان اذا اراد ان يتطوع في السفر

استقبل بناقته انقبله ثم صلى حيث توجهت ركانه (ابوداؤد، احمد)

وسئل جمہور: حدیث الباب ہے، اور حدیث انسؓ استحباب پر محمول ہے،

یہ بات بھی معلوم رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک تطوع علی الراجلۃ حضر میں بھی جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک حالت حضر میں سواری پر نفل پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں سفر کی قید ہے،

قوله ویوتر علی راحلته: مسئلہ وتر علی الراجلۃ: اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر علی الراجلۃ جائز ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، نعمی، ابن

سیرین کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) انکے نزدیک وتر سنت ہے واجب نہیں،

اور من و نوافل سواری پر پڑھنا جائز ہے لہذا وتر بھی پڑھنا جائز ہوگا۔

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) عن ابن عمرؓ انه كان يصلي على راحلته ويوتر على

الأرض وزعم ان رسول الله ﷺ كان يفعل كذا لك (طحاوی ج ۸ ص ۲۰۸، سند احمد)

جوابات: (۱) حدیث الباب کو اس زمانہ پر حمل کیا جائے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ

تاکید نہیں آئی تھی، (۲) یا حالت عذر پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ کہ قال فسان لم تستطع فساوم

إسماء (طحاوی) کیونکہ ایماء کی اجازت حالت عذر ہی میں ہوتی ہے (۳) ابن عمرؓ کی روایات میں

جب تعارض ہوا تو تطبیق اس طرح دی جائے کہ حدیث الباب میں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے کیونکہ

ابن عمرؓ وغیرہ سے صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرنا مشہور ہے (۴) عند التعارض اوفق بالقیاس رائج

ہونا چاہئے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر سواری پر درست نہ ہو کیونکہ وتر واجب یا قریب الی الواجب

ہے (کما ثبت فی باب الوتر) اور سواری پر اجازت صرف نوافل کی ہے نیز امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ

بالا تفاق وتر کو قدرت علی التیام کی صورت میں قاعدہ پڑھنا جائز نہیں (شرح معانی ج ۱ ص ۱۰۹)

اس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراجلۃ بھی جائز نہ ہو، کیونکہ صلوۃ علی الراجلۃ نہ صرف قیام بلکہ

استقبال قبلہ وغیرہ سے بھی خالی ہوتی ہے (بذل المجود ج ۲ ص ۲۳۱ ج ۲ ص ۲۵۹)

حمز بن عبد المطلب: عن مالکؒ بلغه ان ابن عباسؓ کان يقصر قال مالک وذاك أربعة بر د (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹)

مقدار مسافت قصر: مالکؒ کا قول یعنی یہ مسافت چار برید ہے، اسکا تعلق آخری مسافت یعنی مکہ اور جدہ کے درمیان کی مسافت سے ہے، واضح رہے کہ کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے

مذہب (۱): بقول نوویؒ اکثر اہل نواہر کے نزدیک تین میل کی مسافت موجب قصر ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک چار برید، یا سولہ فرسخ ہے اور ایک برید بارہ میل ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے تو کل مقدار ۲۸ میل انگریزی کی مسافت موجب قصر بنتی ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک اوسط چال سے تین دن کی مسافت موجب قصر ہے، واضح رہے کہ جمہور مشائخ احناف نے میلوں کے ساتھ تعین کا اعتبار نہیں کیا اسلئے کہ تین دن کی مسافت اصل مذہب ہے جو راستہ وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہو سکتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بہت سے فقہاء نے میل اور فرسخ کے ساتھ بھی تعین فرمائی ہے اور ان کے اقوال بھی مختلف ہیں ہندوستان کے عام بلاد میں چونکہ راستے تقریباً یکساں ہوتے ہیں اس لیے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعین فرما کر اڑتالیس میل انگریزی کو مسافت قصر قرار دیدی ہے اور اڑتالیس میل انگریزی کیلومیٹر کی حساب سے ستر کلو میٹر دو سو اڑتالیس میٹر اور دو بیس میٹر ہوتے ہیں جو تقریباً سو اسی کلو میٹر ہوتے ہیں) (دیکھئے مسائل سفر مولانا رفعت قاسمی ص ۴۳) محققین فرماتے ہیں ائمہ اربعہ کا یہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی کیونکہ متوسط چال سے ایک دن میں سولہ میل طے کیا جاسکتا ہے،

دلیل اہل نواہر: فقال انسؓ کان رسول اللہ ﷺ اذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ (شک شعبۃ) یصلی رکعتین (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۷)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ قال قال النبی ﷺ یا اهل مكة لا تقصروا الصلوة فی أدنی من أربعة بر د من مكة الى عسفان (دارقطنی) (۳) عن علیؓ قال جعل النبی ﷺ ثلاثة أيام وليليهن للمسافر (مسلم) (۴) عن عمرؓ قال تقصر الصلوة فی مسيرة ثلاث ليال (كتاب الآثار للإمام محمد) (۵) قال ابن عمرؓ اذا سافرت ثلاثا فاقصر (كتاب الآثار لمحمد) (۶) احادیث میں مسافر کیلئے

مسح علی الخفین کی مدت تین دن ورات بتائی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مدت سفر جسکو شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ تین دن ورات ہیں،

جوابات: (۱) اس روایت سے اہل نواہر کے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ اس میں لفظ ثلاثہ مشکوک فیہ ہے والم مشکوک غیر ثابت فی نفسه فلا یفید اثبات منی، (۲) پھر ثلاثہ فراخ بھی موجود ہے جسکی کل مقدار نو میل ہوتی ہے اور وہ تو اسکے قائل نہیں اور صرف امیال کی تعیین ترجیح با مرجع ہے (۳) میل کی مقدار میں بھی بہت اختلاف ہے، ابن حجر فرماتے ہیں میل منتهی نظر کو کہتے ہیں لان البصر یعمیل عنه علی وجہ الأرض حتی یفنی اذار کہ (فتح الباری) نوویؒ کہتے ہیں ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگشت کا اور ایک انگشت چھ جوکی، بعض لوگوں نے میل کی تعبیر انسان کے بارہ ہزار قدم سے کی ہے، وغیرہ لہذا اسکی تعیین بھی مشکل ہے، اسلئے احناف کا اصل مذہب تین دن کی مسافت ہے،

باب الجمعۃ

تحقیق: جمعہ لغت حجاز میں بضم الحیم، اور لغت عقیل میں بسکون الحیم، ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی المجموع ہیں یعنی یوم الفوج المجموع، اور لغت تمیم میں یفتح الحیم والحیم ہے اور ایک لغت میں یفتح الحیم وکسر الحیم ہے بم الجامع یعنی یوم الوقت الجامع (او جز السالک، روح المعانی ج ۲۸ ص ۱۹) ابن حزم وغیرہ کہتے ہیں جمعہ یہ اسلامی نام ہے زمانہ جاہلیت میں اسکا نام یوم العروۃ، تھا جسکے معنی رحمت کے ہیں،

وجہ تسمیہ: (۱) اس دن نماز کیلئے بکثرت لوگ جمع ہوتے ہیں (۲) اسی دن آدمؑ کی تخلیق کیلئے خیرہ جمع کیا گیا تھا (۳) آدمؑ جب بہشت سے دنیا میں اتارے گئے تھے اس دن غواء کے ساتھ اجتماع ہوا تھا، (۴) ابن حجر فرماتے ہیں کعب بن لویٰ یا قصی اس دن لوگوں کو جمع کر کے حرم کی تعظیم وغیرہ کا حکم اور آخری نبیؐ آئینکی خبر دیا کرتے تھے اسلئے اسکا نام جمعہ پڑ گیا (فتح الباری)

زمانہ فرضیت جمعہ، مذہب: (۱) حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہوا لیکن وہاں ادا کرنیکی قدرت نہیں تھی اسلئے ادا نہیں کیا گیا، جہرت کے بعد چودہ روز آنحضرت ﷺ قبا

میں مقیم رہے وہاں بھی آپ نے اسلئے جمعہ نہیں پڑھا کہ شرائط جمعہ موجود نہ تھیں پھر مدینہ پہنچ کر سالم بن عوف کے محلہ میں جمعہ ادا کیا کمافی روایت ابن عباسؓ (دارقطنی) (۲) شوافع کہتے ہیں جمعہ کا حکم مدینہ میں نازل ہوا ہے اسلئے کہ آیت جمعہ مدنی ہے لیکن علامہ سیوطی شافعی المذہب ہونے کے باوجود لکھتے ہیں جمعہ مکہ میں فرض ہوا، گو آیت مدنی ہے (الاتقان) حطرح آیت وضوء مدینہ میں نازل ہوئی لیکن حکم وضوء مکہ میں آیا ہے،

واضح رہے کہ اگلی امتوں کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس دن عبادت کا حکم فرمایا تھا، مگر انہوں نے اپنی بد نصیبی کی بنا پر اختلاف کیا تھا، اور اجتہاد کر کے دوسرا دن مقرر کر لیا، یہود نے گمان کیا کہ یوم السبت میں اللہ تعالیٰ مخلوق کی خلقت سے فارغ ہو چکے تھے تو ہم بھی اسی روز کو عمل سے خالی رکھ کر عبادت کریں گے، عیسائیوں نے کہا کہ اتوار سے عالم کی آفرینش شروع ہوئی تھی ہم اس دن کو عبادت کیلئے رکھیں گے (بخاری، مسلم، لامع الدراری) اسلئے عیسائی حکومتوں میں اتوار کے دن تمام دفاتر اور تعلیم گاہوں میں تعطیل ہوتی ہے،

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ: عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً خیر یوم طلعت علیہ الشمس یوم الجمعة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ افضل دن جمعہ ہے اور جابرؓ کی روایت میں ہے قال قال النبی ﷺ ما من یوم افضل عند اللہ من یوم عرفہ (ابن حبان) اور عبد اللہ بن قرط کی روایت میں ہے ان النبی ﷺ قال افضل الايام عند اللہ یوم النحر (صحیح ابن حبان) فکیف التوفیق؟

وجہ تطبیق: (۱) احمد اور ابن عربیؒ نے حدیث الباب کو ترجیح دی اور فرمایا افضل الايام یوم الجمعة ہے، شوافع اور احناف نے حدیث جابرؓ کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا یوم عرفہ افضل ہے، (۲) سال میں سب سے افضل یوم عرفہ اور یوم النحر ہے اور ہفتہ کے دنوں میں سب سے افضل روز جمعہ ہے (۳) خاص خاص اعمال کی بنا پر یوم عرفہ اور یوم النحر افضل ہے اور یوم جمعہ علی الاطلاق افضل ہے،

قوله فيه خلق آدم..... وفيه اخرج منها، اعترض جمع آدم علیہ السلام اپیدائش کے دن ہوئی کی وجہ سے اسکی فضیلت تو ظاہر ہے لیکن اخراج آدم من الجنة کو فضیلت میں سے شمار کرنی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) وفيه أخرج من مقصد اس روز میں بڑے بڑے واقعات ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے، اور اخراج ادمؑ ایک عظیم الشان واقعہ ہونا بالکل ظاہر ہے، (۲) اخراج ادمؑ دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا۔ جسکی پشت سے اگنت انبیاء و مرسلین اور اولیاء و صالحین پیدا ہوئے۔ جسکی پیدائش خیر ہی خیر ہے،

حمزید: عنہ (ابی ہریرہ) قال قال رسول الله ﷺ ان في الجمعة لساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله فيها خيرا إلا أعطاه إياه، جمع کے دن ایک ایسا وقت اجابت ہے جس میں باری تعالیٰ ہر ایک دعا کو قبول کرتے ہیں اسکی تعیین کے بارے میں علماء کے پتائیس اقوال ہیں (معارف السنن ج ۳ ص ۳۰۶) ان میں سے دو قول زیادہ قوی ہیں، (۱) بعد العصر سے لیکر غروب شمس تک، اسکو ابو حنیفہؒ اور احمدؒ نے اختیار کیا ہے، (۲) امام کے خطبہ کیلئے بیٹھنے کی وقت سے اختتام نماز تک، اسکو شوافع نے اختیار کیا ہے اسلئے اگلے نزدیک دوران خطبہ میں دعا وغیرہ کی اجازت ہے،

دلائل قول اول: (۱) عن أنس عن النبي قال التمسوا الساعة التي ترجى في يوم الجمعة بعد العصر الى غيبوبة الشمس (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱) (۲) ابو ہریرہؓ کی روایت میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول انی لا علم تلك الساعة فقلت (ای قال ابو ہریرہؓ) یا اخی حدثنی بها قال ہی اخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس الخ (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰) (۳) فاطمہؓ فرماتی تھیں میں نے خاص اسی ماعت (بعد العصر) کے متعلق آنحضرت ﷺ سے سنا کہ یہ ساعت اجابت ہے،

دلائل قول ثانی: (۱) عن أبی بردة بن أبی موسیٰ الأشعریؓ قال قال لی عبد الله بن عمرؓ سمعت أباک يحدث عن رسول الله ﷺ فی شان ساعة الجمعة قال قلت نعم! سمعته يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول هی ما بین أن یجلس الامام الی أن تقضى الصلوة (مسلم ج ۱ ص ۲۸۱)

(۲) حدیث عمرو بن عوفؓ، قال ان فی الجمعة ساعة لا یسأل الله العبد فیها شیئا الا اناہ الله ایاه قالوا یا رسول الله آیة ساعة هی قال حین تقام الصلوة الی انصراف منها (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱)

اعتراف: حدیث الباب کے الفاظ قائم یصلی سے قول اول پر اعتراض ہوتا ہے کیونکہ بعد اصرار عند الاحناف نوافل تو مکروہ ہیں،

جواب: عبد اللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ وہاں یصلی کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ یستظر کے ہیں یعنی خضر صلوٰۃ مراد ہے کیونکہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے رہنا صلوٰۃ ہی کے حکم میں ہے،

الحاصل: دونوں اوقات کے بارے میں احادیث کثیرہ موجود ہیں اسلئے ابن عبد البرؒ اور شافعیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں وقتوں میں پوری کوشش سے دعا کرنی چاہئے (حجۃ اللہ البالغہ، ص ۲۳ ج ۱۶۱)

باب وجوبہا

یہاں وجوب سے مراد فرض ہے کیونکہ جمعہ کی نماز فرض عین ہے چنانچہ کتاب الرحمة فی الخلاف الامۃ میں لکھتے ہیں اتفق العلماء علی ان الجمعة فرض علی الاعیان وعلی طوا من قال فرض کفایۃ وقال ابن الہمام الجمعة فریضة محكمة بالکتاب والمسنہ والایجام،

دلائل: (۱) قولہ تعالیٰ فامعوا الی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد جمعہ کی نماز اور اس کا خطبہ ہے اور اگر صرف خطبہ مراد ہو وہ تو نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا صغیر امر کی اور بعد فرض ہو تو جو شرط ہے وہ تو بطریق اولیٰ فرض ہوگی، (۲) واذروا البیع سے بھی فرض ثابت ہوتا ہے کیونکہ بیع جو مباح تھا وہ بعد ازاں حرام ہو جانا بھی اس پر دال ہے، (۳) عن ابی سعید الخدریؓ قال خطبنا النبی ﷺ وفیه واعلموا ان اللہ فرض علیکم صلوٰۃ الجمعة (۴) دور نبوتی سے لیکر اب تک اس پر پوری امت کا عمل اسکی فرضیت پر دال ہے، لہذا اگر کوئی اہانت وغیرہ کے طور پر جمعہ چھوڑتا ہے تو وہ کافر ہو جائیگا اور اگر بلا عذر سستی کی بنا پر چھوڑتا ہے تو وہ فاسق ہے اور اگر تین جمعہ مسلسل چھوڑ دے تو اسکے قلب سے خیر کی صلاحیت ختم ہو جائیگی،

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من سمع النداء، یہاں دو مسئلے ہیں (۱) جو لوگ بستی اور شہر سے دور رہتے ہیں ان کو کتنے دور سے نماز جمعہ میں شرکت کیلئے حاضر ہونا واجب ہے،

مذہب: (۱) شافعیؒ اور ابو یوسفؒ (نی رولۃ) کے نزدیک جمعہ سے فراغت کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے جو شخص گھر پہنچ سکے اس پر شرکت واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ، شافعیؒ، (نی رولۃ) اور اسلمیؒ کے نزدیک منبر پر کھڑے ہو کر بلند آواز والا اذان دے اور موسم بھی معتدل ہو تو جہاں تک آواز پہنچے وہاں کے رہنے والوں پر شرکت واجب ہے، (۳) ابو حنیفہؒ سے یہ دو قول بھی منقول ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ شہر اور فناء شہر میں رہنے والوں پر جمعہ واجب ہے دلیل فریق اول: عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من اواہ

اللیل الی اہلہ (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۲)

دلیل فریق ثانی: حدیث الباب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں فریق ثانی کا قول فتاویٰ صحابہؓ سے مؤید ہے اسلئے یہ رائج ہے اور اس بارے میں جس قدر روایات ہیں وہ بھی سب مشکوک ہیں،

دوسرا مسئلہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں: مصر اور قریہ کبیرہ میں بالاتفاق جمعہ جائز ہے اور جنگل میں بالاتفاق ناجائز ہے صرف دور حاضر کے غیر مقلدین اسکو جائز کہتے ہیں اور قریہ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس قریہ صغیرہ میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جہاں کم از کم چالیس عاقل و بالغ آزاد مرد ہمیشہ رہتے ہوں ہاں نماز اور خطبہ جمعہ کے وقت بھی ان چالیس آدمیوں کی حاضری شرط ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک اس قریہ صغیرہ میں جمعہ جائز ہے جہاں مسجد اور بازار ہو، (۳) ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مصر، فناء مصر اور قریہ کبیرہ شرط ہے،

دلائل شافعیؒ و احمدؒ و مالکؒ: (۱) قوله تعالیٰ اِذَا نُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (الآیۃ) یہاں فاسعوا کا خطاب تمام اہل ایمان کو ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن ابن عباسؓ قال ان اول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول اللہ ﷺ بالمدينة لجمعة جمعت بجوار القرية من قرى البحرين قال عثمان شيخ أبی داود قرية من قرى عبد القيس (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵۳) اس میں جوار کا قریہ قرار دیا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے (۳) عن ابی

هريرة انهم كتبوا الى عمر[ؓ] يسئلونہ عن الجمعة فكتب جمعوا حيث كنتم (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۱) یہاں عمر[ؓ] نے ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنا حکم دیا ہے اس میں مصر وغیر مصر کی تفصیل نہیں، ائمہ خلافت نے اپنے اپنے اجتہاد سے کچھ شرائط بھی لگائی ہیں (کما ذکر انفا) اور بھی متعدد دلائل ہیں جو نہایت کمزور ہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) بلا دفع کرنے کے بعد صحابہ کرام نے وہاں مساجد جو جمع بنائیں
لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ کسی قریہ صغیرہ میں انہوں نے مساجد بنائیں اور وہاں جمعہ قائم کیا یہ گویا اجماع صحابہ ہے کہ قریہ صغیرہ میں جمعہ نہیں ہو سکتا، (۲) آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مسجد نبوی کے علاوہ اور کسی مسجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، نیز عائشہ کی حدیث میں ہے،
كان الناس ينتابون للجمعة من منازلهم والعوالي (بخاری ج ۱ ص ۱۲۳) اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باری مقرر کر کے مدینہ میں آکر جمعہ میں شریک ہوتے تھے اگر قریہ میں جمعہ ہو سکتا تو اہل عوالی اپنی بستوں میں دیگر فرائض کی طرح اسکو کیوں نہیں قائم کرتے اور مقرر کر کے کچھ لوگ جمعہ کو ترک کرنے پر کیوں مرتکب ہوتے؟، (۳) روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور یہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ عرفات میں آپ نے جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اسکی وجہ بجز اسکے اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے (۴) عن علی قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۱) یہ اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونیکے وجہ سے حکما مرفوع ہے، صاحب ہدایہ نے اسکو آنحضرت ﷺ کا قول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں، (۵) انس کے متعلق مروی ہے کان انس فی قصرہ احياناً یجمع و احياناً لا یجمع (بخاری ج ۱ ص ۱۳۳) اور اسکی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۲ کی روایت میں اس طرح مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کیلئے بصرہ جایا کرتے تھے (۶) آپ ﷺ جب ہجرت فرما کر قبائلیہ پہنچے تو بخاری کی روایت کے مطابق چودہ روز وہاں قیام فرمایا مگر آپ ﷺ نے وہاں جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اسکے پہلے وحی خفی کے ذریعہ جمعہ فرض ہو چکا تھا (کما مر تفصیلاً) معلوم ہوا جمعہ کا محل مصر ہے نہ کہ قریہ،

جوابات آیت قرآنی: (۱) اس میں سعی الی الجمعة کو نہا پر موقوف کیا گیا لیکن
نہا یعنی اذان کہاں ہوئی چاہیے اسکا ذکر نہیں ہاں دوسرے دلائل سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ

مصر جامع میں ہونی چاہئے لہذا اس سے قریہ میں جمعہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں (۲) آیت میں جمعہ کیلئے سعی یعنی لپک کر چلنے کا حکم دیا گیا اسکی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طی کرنی ہو اور قریہ ایسا نہیں ہوتا، (۳) وذر والبیع سے معلوم ہوا کہ جمعہ کا محل وہ مقام ہے جس میں بکثرت تجارت ہو اور جہاں لوگ خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف ہو، قریہ میں ایسی مصروفیات کا مقام کہاں؟ بلکہ وہاں تو زیادہ تر کھیتی باڑی ہوتی ہے (۴) فاذا قضیت الصلوة فانشرخوا الخ بھی اس پر دال ہے کیونکہ بعد اداء صلوٰۃ زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور مشاغل میں مصروف ہو نیکا جو حکم دیا گیا یہ تو اکثر مصر میں ہوتے ہیں نہ کہ دیہات میں (۵) جمعہ مکہ مکرمہ میں فرض ہوا (کما مر تفصیلاً) اور آیت جمعہ کا نزول مدینہ میں ہوا لہذا آیت کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جہاں جمعہ ہوتا ہے وہاں اذان جمعہ کے بعد سعی واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ ہر جگہ جمعہ فرض ہے۔

جوابات حدیث ابن عباسؓ: (۱) ”جواثا“ پر قریہ کا اطلاق کرنے سے انکا مدعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قریہ کا اطلاق بستی کی طرح مصر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (الف) ربنا اخر جنا من هذه القرية الظالم أهلها (پارہ ۵/۵) اس سے مراد شہر مکہ ہے، (ب) واسئل القرية التي كنا فيها (پارہ ۱۳/۱۱) اس سے مراد شہر مصر ہے، (ج) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم (الزخرف آیت ۳۱) یہاں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں (روح المعانی) اور وہ دونوں مصر ہیں لہذا حدیث ابن عباسؓ میں لفظ قریہ مصر کے معنی میں ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ جواثا، کے بارے میں مبسوط میں ہے انہما مدینة فی البحرين وقال ابو عبید البکریؒ فی معجمہ ہی مدینة بالبحرین لعبد القیس، اس طرح امام جوہریؒ کی کتاب الصحاح اور علامہ زحمریؒ کی کتاب البلدان اور علامہ سیوطیؒ کی درمنثور میں ہے ہی حصن فی البحرین، ابن مردودہؒ نے لکھا ہے کہ صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں قتیہ ارتداد کے وقت مسلمان اس میں مقید ہو گئے تھے پھر علاء بن الحضرمیؒ فوج لیکر پہونچے اور مرتدین سے شدید جنگ ہوئی (معجم البلدان) اور قلعہ کیلئے حاکم اور عالم ہونا ضروری ہے لہذا یہ مصر ہے بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں جواثا ایک شہر اور تجارتی مرکز ہے جس میں چار ہزار کی آبادی تھی (عمدة القاری) علاوہ ازیں امرأ القیس کے درج ذیل شعر سے بھی اسکا شہر ہونا ثابت ہوتا ہے،

ورحنا کأنا من جوائی عشیة : نعالی النعاج بین عدل و محقب ،
قال العینیؒ یرید (ای امرأ القیس) کانامن تجار جوائی لکثرة ما معهم من الصيد
واراد کثرة امتعة تجار جوائی، شارحین کہتے ہیں کہ کثرة امتعة غالباً کثرت تجار پر دال ہے اور
کثرت تجار، جوائی مدینہ ہونے پر دال ہے کیونکہ قریہ میں تجار عادیہ کم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ
جوائی بستی نہیں بلکہ شہر تھا،

تیسری دلیل کے جوابات: (۱) حدیث میں حیث کنتم اگرچہ عام ہے دوسری
دلائل سے اسکو مصر کے ساتھ مخصوص کر لیا جائیگا اسلئے علامہ عینیؒ نے کہا ای حیث کنتم من
الامصار، کیونکہ اسکے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جنگلوں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ یہ بالاتفاق ناجائز
ہے (۲) ابو ہریرہؓ خلافت فاروقی میں بحرین کے گورنر تھے اور گورنر کا محل قیام شہر ہوتا ہے نہ کہ قریہ،
(بذل المجموع ج ۲ ص ۲۹، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۵۱)

مصر اور فناء مصر کی تعریفات میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال:

(۱) ابو حنیفہؒ کے نزدیک مصر وہ ہے جہاں سرکیس، بازار، حاکم اور والی ہوں اور ایسا عالم
موجود ہو جو پیش آمدہ حوادث میں فتادی دے سکے، (۲) ابو یوسفؒ سے تین روایتیں منقول
ہیں (الف) کہ جس میں امیر اور قاضی ہو جو احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر
قادر ہو، (ب) کہ جس موضع کی سب سے بڑی مسجد اسکی آبادی کیلئے کافی نہ ہو، (ج) جس میں دس
ہزار کی آبادی ہو اس طرح ثورئ وغیرہ سے بھی بہت سی تعریفات منقول ہیں، راقم الحروف کہتا ہے
فی الحقیقت اسکا مدار عرف پر ہے جس زمانہ میں جسکو مصر کہا جائیگا وہی مصر یا شہر ہوگا لہذا دور حاضر
میں جہاں تھانہ، اسٹیشن، ڈاکخانہ، ٹیلیفون، چیرمین، ممبر اور عالم محقق وغیرہ موجود ہوں اور وہاں ہر
قسم کی ضروریات بھی ملتی ہوں اسکو شہر کہا جائیگا،

فناء مصر کی تحدید کے بارے میں بھی اختلاف ہے امام محمدؒ نے کہا آبادی سے باہر چار سو
ذراع تک فناء مصر کہلایگا، اور بعض نے کہا اگر کوئی شخص شہر کے کنارے میں کھڑے ہو کر چیخ
مارے یا مؤذن آذان دے تو جہاں تک آواز پہنچے گی وہاں تک فناء مصر کہلایگا، واللہ اعلم،

باب التّظیف والتّبکیر

حمیرہ: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا کان یوم الجمعة وقفت الملائکۃ الخ،، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہانک ہو سکے جمعہ کیلئے جلدی جانا چاہئے کیونکہ بقول مشہور زوال کے وقت سے مسجد کے دروازے پر فرشتے آکر کھڑے ہو جاتے ہیں اور جس ترتیب سے نمازی آتے رہتے ہیں اسی ترتیب سے انکا نام لکھتے رہتے ہیں کم از کم ابتداء خطبہ سے پہلے حاضر ہونا چاہئے ورنہ فرشتوں کی دفتروں میں غیر حاضر لکھا جائیگا، گو نماز ہو جائیگی حدیث میں سب سے پہلے جانے والے کو کمثل الذی یمہدی بدنہ پھرا سکے بعد جانے والے کو کالذی یمہدی بقرة وغیرہ امثال سے بیان کیا جس سے جانے والوں کے درمیان بحسب ساعات درجات کا مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے متعلق موالک فرماتے ہیں کہ اس سے لفظات لطیفہ مراد ہیں جو بعد زوال شمس شروع ہوتے ہیں، اور جمہورائے فرماتے ہیں یہ اول نہار سے شروع ہوتے ہیں،

دلیل مالک: حدیث الباب ہے کیونکہ امیں مثل المہجر وارد ہے، اور تجہیر کہا جاتا ہے نصف نہار میں چلنے کو لہذا المجر وہ شخص ہے جو بعد الزوال جمعہ کو جاوے،

دلائل جمہور: (۱) عن اوس بن اوسؓ مرفوعاً من غسل یوم الجمعة وغتسل وبکر وابکر ومشی الخ (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۲) (۲) عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً ومن راح فی الساعۃ النانیۃ فکانما قرب بقرة الخ (بخاری) ان دو حدیثوں میں بکر وابتکر اور راح کے الفاظ سویرے مساجد میں جانے پر دلالت کرتے ہیں،

جواب: موالک کا استدلال واضح نہیں کیونکہ خلیل بن احمد وغیرہ علماء لغت فرماتے ہیں،

التہجیر هو التّبکیر کما فی الحدیث لویعلمون ما فی التہجیر لا استبقوا الیہ ای التّبکیر فی کل صلوۃ کذا فسروہ، جب تجہیر تکبیر یعنی سویرے چلنے کے معنی میں بھی آتے ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو،

راقم الحروف کہتا ہے کہ دور حاضر میں اگر موالک کا مذہب اختیار کیا جائے تو غافل اور ست لوگ بھی اس فضیلت کا حصہ پاسکتے ہیں، ہاں اس وقت بکر کے معنی اسرع اور وابتکر کے معنی

اور کہ الخطبة من اولها کے ہو گئے، لہذا قال أبو عبيد البروي (فتح الملبم ج ۲ ص ۲۸۹، الحلق ج ۲ ص ۱۳۳، عرف الشذی ص ۲۱) ہاں جمہور کے مذہب میں نوافل پڑھنے اور عبادت کرنا ہر امو قع ملیکا یہ مقصد زوال کے بعد آنے سے حاصل نہیں ہوتا ہے،

حمید ریش: عن البراء قال قال رسول اللہ ﷺ حقا علی المسلمین أن یصلوا یوم الجمعة الخ غسل جمعہ کے متعلق اختلاف الیضاح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۳۸۲ میں ملاحظہ ہو غسل نماز جمعہ کی سنت ہے یا یوم جمعہ کی: مذاہب (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ پہلے نماز جمعہ کیلئے مسنون ہے (۲) گو امام محمد، حسن بن زیاد اور صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ غسل ہم جمعہ کیلئے مسنون کہا ہے، شریک اختلاف یہ ہے جن لوگوں پر جمعہ فرض نہیں مثلاً مسافر اور عورت تو جمہور کے مذہب میں ان کے لئے یہ غسل مسنون نہیں ہے، جبکہ دوسرے مسلک والے کے نزدیک مسنون ہے (جب) جو شخص بعد از غسل محدث ہو جائے پھر وضو کر کے نماز پڑھے تو جمہور کے مسلک کے مطابق اسے سنت کا ثواب نہ ملے گا بخلاف قول ثانی کے کہ اسے ثواب ملے گا (۳) جس شخص نے طوارق فجر سے قبل غسل کیا پھر اسی وضو سے نماز جمعہ پڑھی تو قول جمہور میں وہ عامل ہوتا ہوگا جبکہ قول ثانی کے اعتبار سے تارک سنت ہے، قال محمد اخبرنا سفیان الثوری حدثنا منصور عن مجاهد قال من اغتسل یوم الجمعة بعد طلوع الفجر اجزاه عن غسل یوم الجمعة (موطأ ص ۷۵) قال ابو داؤد اذا غسل الرجل بعد طلوع الفجر اجزاه من اغتسال الجمعة وان اجنب، گویا ان کے نزدیک غسل جمعہ اور غسل جنابت دونوں متداول ہو جائیں گے، ابن عمرؓ مجاہد، کھول، ثوری، اوزاعی وغیرہم سے منقول ہے کہ جنابت اور جمعہ کیلئے ایک غسل کافی ہے،

باب الخطبة والصلوة

حمید ریش: عن انس أن النبی ﷺ كان یصلی الجمعة حين تمیل الشمس زوال سے پہلے جمعہ پڑھتا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مذاہب (۱) احمد اور اٹحن کے نزدیک زوال شمس سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے، (۲) مالک، ابو حنیفہ، شافعی اور جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں لیکن اسکا آخری وقت انتہاء وقت ظہر ہے پر سب کا اتفاق ہے،

دلیل احمد و اسلم: حدیث ابی سہیل بن مالک قال ثم نرجع بعد صلوة الجمعة فبقيل قائلة الضعاء (موطأ مالک ص ۲) چنانچہ وہاں جمعہ کے بعد چاشت کے قبول کا ذکر ہے اور وہ قبول نصف نہا میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال بھی ہوتا تھا،
دلائل جمہور: وہ تمام ذخیرہ احادیث جن میں بعد الزوال جمعہ پڑھنے کا ثبوت ہے،

جواب: لایصح الاستدلال بحديث الباب لانه اطلق عليه قائلة الضحى لما انه قام مقامه وقد يطلق على الثالث اسم المتوب كما اطلق النبي ﷺ على السحور اسم الغداء كما جاء في الحديث عن العرياض بن سارية قال سمعت رسول الله ﷺ وهو يدعو الى السحور في شهر رمضان هلموا الى الغداء المبارك (نسائي ج ۱ ص ۳۰۳) بل كما انه لا يصح الاستدلال بقوله هذا على جواز السحور وقت الغداء وهو بعد طلوع الفجر الى الزوال كذا لك لا يصح الاستدلال بلفظ القبلولة على جواز الجمعة قبل الزوال بل استدلال مالک بهذا الحديث على ان عمر يصلي بعد الزوال ويتأخر حتى غشى الظل الطنفسة كلها لا غبار فيها (اوجز السالك ج ۱ ص ۱۷)

حمیرئ: عن السائب بن يزيد قال النداء يوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء، (مشکوٰۃ ص ۱۶۷)

تشریحات: یہاں ندائے ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو قبل خروج الامام اُسٹے دیجاتی ہے تاکہ لوگ حاضر ہوں اور یہ عثمانؓ نے مسجد سے باہر مقام زوراء میں دینے کیلئے حکم دیا تھا، یہ اذان شروعت کے اعتبار سے ثالث ہے لیکن فعلیت کے اعتبار سے اول ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ دور نبویؐ میں لوگ جمعہ کیلئے قبل الزوال ہی آجاتے تھے جو لوگ رہ جاتے تھے وہ بھی آپ ﷺ جب نماز جمعہ کیلئے تشریف لاتے اور منبر پر بیٹھتے اسی وقت جواز اذان دیتے وہ سکر سب پہنچ جاتے تھے پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی تھی یہ بمنزلہ دوسری اذان کے ہے، اب اس اذان کو کس نے اضافہ کیا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عمرؓ نے کما روی عن معاذؓ ان عمرؓ امر

المؤذنین ان يؤذن للناس الجمعة عار جامن المسجد حتى يسمع الناس وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي وأبي بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين (فتح الباری ج ۲ ص ۳۲۷) قال الحافظ هذه الرواية منقطع ، اور بعض نے کہا حجاج اور زیادے ، جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا آغاز عثمان نے کیا ، قال العینی النداء الثالث هو أول في الوجود و لكنه ثالث باعتبار شرعيته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعا سكوتيا (عمدة القاری ج ۶ ص ۲۱۱)

اضافۃ اذان ثالث کی حکمتیں: (۱) دور خلافت عثمانی میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی ، (۲) اور فراغ بالی زیادہ ہو گئی تھی جو سب کمال ہے لہذا بیکار مساجد میں جانے میں کمی آگئی اسلئے عثمان نے یہ اضافہ فرمایا تھا ، غیر مقلدین اسکو بدعت عثمانی کہتے ہیں معاذ اللہ یہ بہت بڑی بے ادبی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين ، نیز خلفاء راشدین کا مقام مجتہدین کے مقام سے بہت اونچا ہے ، شارع علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدین کا درجہ ہے ، ثم هذا الاذان الذي زاده عثمان وان لم يكن في عهد النبوة لكن لا يقال انه بدعة ، فانه من مجتهدات الخليفة الراشد قال العيني في العمدة باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار ، فصار اجماعا سكوتيا الخ على انه ورد في الحديث عليكم بسنتي وسنتي الخلفاء الراشدين المهديين "فهذا يؤيد القول بانه ليس بدعة كل ذلك يؤيد شيخنا في ان منصب الخلفاء فوق وظيفة المجتهدين ، ولا ريب انهم اعلم الامة باغراض الشارع ومواطن التشريع وقرائن الاحوال ، وافقه الناس في علل الشرع ومصالحه وحكمه العامة والخاصة وان الوحي كان ربما يوافق رايهم ، وبالاخص الفاروق الاعظم وان الحق يدور معه حيث مادار ، وان الشيطان يخاف منه ويهرب وغير ذلك من مائير الفاروق ، ، وكذلك من مائير سائر الخلفاء ، ومن فهم مغزى ذلك انشرح صدره ، لان ما سنه الخلفاء وان كان اجتهاداً فله شان ليس لا-

الانمة المجتهدين ، وان تسمية ذلك بدعة محدثة بالمعنى المصطلح في غ

سوء الادب وخط لہم من منصبہم الجلیل ، وتجاهل عن الوحی المتولفہم ، بل ہدم لاساس الدین وایذاء روح النبی الکریم سید المرسلین رحمۃ للعالمین وھذہ السنۃ العثمانیۃ فی زیادۃ الاذان علی الزوراء لواخذت البسط ما فیہا من المصالح ومعانی وبالاخص القرون المتاخرة لضاق بنا الخطب وتجاوزنا موضوع کتابنا وبالجملۃ لو خفیت علی احد مصالحہا وحکمہا فاحری ان یسکت (معارف السنن ج ۳ ص ۳۹۶-۴۰۵) یہ واضح رہے کہ اذان اول غائبین کی اطلاع کیلئے ہے، اسلئے وہ خارج مسجد میں ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سے دور تک آواز جا سکے چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں : امام اذان جو زوراء تھا یہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام تھا، ابن بطلانؒ نے کہا یہ مسجد کے دروازہ پر ایک بھتر کا نام تھا، بعض نے کہا یہ اس گھر کا نام تھا جسکی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیجاتی تھی ، ابن حجرؒ نے اسکو معتدلیہ قرار دیا،، (فتح الباری) اور اذان ثانی اعلام حاضرین اور انصات کیلئے ہے اسلئے وہ امام الامام مسجد ہی میں ہونی چاہیے،،

حمید بن محمد بن جابر بن مسمر قال قال للنبی ﷺ خطبتان یجلس

منہما (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۳)

بین خطبتین کے متعلق اختلاف

مسئلہ خلافت، مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک دونوں خطبے فرض ہیں، اسلئے جلوس بین الخطبتین بھی فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، (فی روایت) اوزاعیؒ، اٹحٰنؒ وغیرہم کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور دوسرا خطبہ مسنون ہے اسلئے جلوس بھی مسنون ہے،،

دلائل شافعی: (۱) نبی علیہ السلام کا اس پر مداومت بلا ترک کرنا (۲) آنحضرت ﷺ کا

ارشاد صلوا کما راہتمونی اصلی ،

دلیل جمہور: قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ (جمع آیت ۹) چونکہ ایک خطبہ

سے ذکر اللہ ادا ہو جاتا ہے لہذا دوسرا خطبہ مسنون ہونا چاہیے، اور جلوس کی سنیت پر دلیل یہ ہے کہ وہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر شروع نہیں ہے، اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو وہ فرض نہیں ہو سکتا، نیز علیؑ سے ثابت ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھ لیتے تھے (احمد)

جوابات: (۱) محض نفل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک اسکے خلاف پرکیر نہ ہو، اسکے متعلق تو تکیر ثابت نہیں، نیز اس سے قبل الخطبہ بھی جلوس واجب ہونا چاہیے کیونکہ اس پر مداومت ثابت ہے حالانکہ اسکو شافعی بھی واجب نہیں کہتے، اور حدیث مذکور خطبہ کو شامل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ توحہ یتہ صلوٰۃ نہیں،

مسئلہ قیام الخطبہ: جمہور کے نزدیک قیام الخطبہ واجب ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک سنت ہے کیونکہ نصوص سے عموم مستفاد ہوتا ہے، نیز عثمانؓ سے مردی ہے کہ وہ بڑھاپے میں قاعدا خطبہ دیتے تھے اس پر کسی صحابہ سے انکار ثابت نہیں، ہاں قیام الخطبہ حضورؐ سے ثابت ہے اسلئے وہ مسنون ہے ہاں بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے اور منبر پر خطبہ دینا بھی مسنون ہے اگر منبر نہ ہو تو زمین یا کسی دوسری چیز پر خطبہ دینا جائز ہے۔

غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے: (۱) بعض تجدید پسند علماء غیر عربی میں خطبہ جمعہ وعیدین کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ کہتے کہ خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ ہے لہذا اگر مخاطبین عربی سمجھتے نہیں تو عربی میں خطبہ پڑھنے سے کیا فائدہ ہوگا (۲) لیکن علماء سلف و خلف کا اس پر اجماع ہے کہ غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل علماء سلف و خلف: (۱) آنحضرت ﷺ سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنا ثابت نہیں ہے، (۲) صحابہ کرام سے بھی کبھی اسکے خلاف ثابت نہیں، حالانکہ بہت صحابہ کرام عجمی زبانوں سے واثق تھے (۳) خطبہ جمعہ کا مقصد اصلی صرف ذکر اللہ ہے وعظ و تبلیغ اسکے مقاصد میں داخل نہیں کما قال ابن الہمام الاجماع علی اشتراط نفس الخطبة (فتح القدیر) اگر خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ ہی تھا تو جمعہ کے شرائط میں داخل کرنے کے کوئی معنی نہیں کہ اداء اس پر موقوف ہو (۴) لاندہ یعنی وقت الظہر شرط حتی لو خطب قبلہ وصلی فہ ای وقت الظہر لم تصح (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۵۸) اگر خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ تھی تو وقت نامہ کی تخصیص کیوں ہے؟ (۵) ادائے خطبہ کیلئے صرف پڑھ دینا کافی ہے کسی کا سننا ضروری نہیں چنانچہ البحر الرائق میں ہے وان کانوا اصمًا وانیما، اگر وعظ و تبلیغ مقصود تھی تو بہرے اور سنے ہوئے لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھ دینے سے نماز جمعہ کس طرح صحیح ہو جاتی ہے؟ (۶) بہت سے فقہاء نے خطبہ جمعہ کو دو رکعتوں کے قائم مقام قرار دیا (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۰۸ وغیرہ)

واضح رہے کہ جب خطبہ کا مقصد اصلی وعظ نہیں بلکہ ذکر اللہ اور عبادت ہے تو مخاطبین کو عربی سمجھنے کی ضرورت نہیں بلکہ جس طرح قرأت قرآن اور اذان و اقامت کے معانی سمجھ بغیر عبادت میں شامل ہیں، خطبہ بھی معانی سمجھ بغیر عبادت ہے، لہذا خطبہ اور اس طرح تمام شعائر اسلام اذان و اقامت وغیرہا کو دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس طرح خطبہ جمعہ عربی میں پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنا بدعت ہے البتہ جمعہ کے بعد یا خطبہ سے پہلے ترجمہ سنائے تو جائز ہے، اسکی تفصیلی بحث، در مختار ج ۱ ص ۳۲۵، الموسوی شرح موطا، کتاب الاذکار، جواہر الفقہ وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

حمیر بن جابرؓ: عن جابرؓ قوله اذا جاء أحدکم يوم الجمعة والامام یخطب فلیس کع رکعتین (مشکوٰۃ ص ۱۲۳)

مسئلہ کلام و صلوٰۃ عند الخطبہ، مذاہب: (۱) شافعی، احمد، حنفی، وغیرہم کے نزدیک دوران خطبہ میں آنے والے کیلئے جائز ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھے، نیز قرأت قرآن کے علاوہ بوقت خطبہ کلام بھی جائز ہے، (۲) ابو حنیفہ، مالک، حنفی، شری، جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ کے دوران کسی قسم کی نماز جائز نہیں اور نہ ہی کلام، بلکہ باطمینان خطبہ سنانا واجب ہے (کما ذکرہ النوویؒ فی شرح ج ۱ مسلم ص ۲۸۷) وہومروی عن عمر و عثمانؓ علیؓ،

دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ قال بینما النبی ﷺ یخطب یوم الجمعة اذ جاء رجل فقال للنبی ﷺ اصلیت قال لا قال فقم فارکع (صحیحین والسنن) اس سے معلوم ہوا آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور جو حضرت آئے تھے انکا نام سلیک الغطفانی تھا،

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالیٰ واذ قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا یہ آیت خطبہ کے متعلق نازل ہوئی اور بعض مفسرین نے فرمایا کہ یہ آیت قرأت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے متعلق نازل ہوئی (کامار) اہل ظواہر گو تحیۃ المسجد کو واجب کہتے ہیں لیکن جمہور اسکو مستحب مانتے ہیں اور استماع خطبہ کو تو فرض قرار دیتے ہیں تو ایک مستحب کے لئے ترک فرض کس طرح جائز ہوگا؟ (۲) عن ابی ہریرہؓ مرفوعا اذا قلت لصاحبک کے لئے ترک فرض کس طرح جائز ہوگا؟

يوم الجمعة انصت والامام يخطب فقد لغوت (متفق عليه، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۲) یہ مضمون متعدد صحابہ سے مروی ہے، بعض نے اسکو متواتر تسلیم کیا ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جو بالاجماع واجب ہے وہ بھی عند الخطبہ جائز نہیں تو تحیۃ المسجد کیسے جائز ہو، (۳) عن ابن عمرؓ "لما سمعت النبی ﷺ يقول اذا دخل أحدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلوة ولا كلام حتى فرغ الامام عن خطبته (معجم الطبرانی) یہ حدیث گوزیف ہے لیکن مؤید جعال صحابہ کیوجہ سے قابل استدلال ہے (۴) اسطرح حدیث نبیؐ الہذلی (۵) اور حدیث عبد اللہ بن بسر بھی اسپردال ہیں،

جوابات حدیث الباب: (۱) آیت قرآنی اور روایات مذکورہ کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے یعنی یخطب بمعنی یرید ان یخطب او کا دان یخطب ہے، (۲) یہ ابتداء زمانہ پر محمول ہے لہذا یہ منسوخ ہے، (۳) محرم میح پر رائج ہے،

جوابات حدیث دوم: (۱) یہ سلیک کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نہایت بوسیدہ حالت و ہیئت میں تھے حضور ﷺ نے اسکو اسلئے نماز کا حکم دیا کہ حضرات صحابہؓ کی اسی ہیئت خستہ کو دیکھ کر کچھ چندے دیں، (الف) چنانچہ نسائی ج ۱ ص ۲۰۸ میں ہے فقال له النبی ﷺ صلیت؟ قال لا قال قم فارکع، وفي رواية وحث الناس على الصدقة (بم) وفي صحيح ابن حبان قال له رسول الله ﷺ ولا تعودن لمثل هذا، ان تینوں روایتوں سے بالکل واضح ہوا کہ یہ حکم اسی بدوی صحابی کیلئے مخصوص تھا (۲) اور بھی بہت سے حضرات دوران خطبہ میں آئے تھے لیکن کسی کو آپ ﷺ کا تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہ دینا یہ بھی انکی خصوصیت پردال ہے (۳) سلیک کا واقعہ خطبہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے چنانچہ محمد بن قیسؒ فرماتے ہیں ان النبی ﷺ امره ان یصلی الرکعتین أمسک عن الخطبة حتى فرغ من رکعتیه (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۱۰) وفي رواية جاء سلیک الغطفانی يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر (مسلم ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعة) (۴) حدیث میں ہے قم فارکع سے ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ چکے تھے حالانکہ شوافع کے نزدیک نمازی کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس سے انکا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (۵) جب کلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہوا اسوقت

کلام حین الخطبہ بھی منسوخ ہو گیا، (بذل المحمود ج ۲ ص ۱۹۱، فتح البلیغ ج ۲ ص ۴۱۵، التعلیق ج ۲ ص ۱۴۹ وغیرہ)

ہریرہ: عن أبی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ من أدرك ركعة من الصلوة مع الامام فقد أدرك الصلوة (شکوۃ ج ۱)

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ (فی روایت) کے نزدیک اگر جمعہ کی ایک رکعت امام کے ساتھ چلائے تو جمعہ پڑھے اور اگر ایک رکعت بھی نہ ملے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے، (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، حادؒ، محمدؒ (فی روایت) (کنانی البدائع ج ۱ ص ۲۶۷) اور نخعیؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے تشهد میں شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے،

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے کیونکہ اس سے بطریق مفہوم مخالف معلوم ہوا کہ جسکو ایک رکعت نہ ملی اسکو وہ نماز نہیں ملی، اور بعض روایت میں جمعہ کی تصریح ہے کما قال علیہ السلام من أدرك من صلوة الجمعة ركعة فقد أدرك (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰)

دلائل متخین وغیرہما: (۱) عن أبی ہریرۃ مر فوعا، فما أدر کتم فصلوا وما فاتکم فأتوا (بخاری ج ۱ ص ۸۸، مسلم) یہاں جمعہ کی نماز رہ گئی ہے نہ کہ ظہر کی لہذا جمعہ ہی کو پورا کرنا چاہئے کیونکہ اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن معاذ بن جبل قال اذا دخل فی صلوة جمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرك الجمعة (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) وہ حدیث احتلاف کے مخالف نہیں کیونکہ وہ بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے، ہاں اس سے کم ملنے سے جمعہ ملا ہے یا نہیں اس سے یہ حدیث ساکت ہے لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہوگا، (۲) یا فقد أدرك الصلوة سے مراد، ادرك فضیلتہ الصلوة یا ادرك حکم الصلوة یا ادرك بعض الصلوة ہے، (۳) یا رکعت کی قید اتفاقی ہے اور نسائی کی روایت کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی، ابن ابی حاتم وغیرہ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (اوجز المسالك ج ۲ ص ۳۴۳ وغیرہما)

باب صلوۃ الخوف

یہاں دو مسائل خلافہ ہیں، حکم صلوۃ الخوف، مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ (۲) روایت مزنی اور حسن کے نزدیک صلوۃ خوف آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی یعنی ہر طائفہ آپ کے صحیح نماز پڑھنا چاہتا تھا اسلئے طرق مذکورہ فی الاحادیث کیساتھ صلوۃ خوف کی ضرورت پیش آتی تھی، حضرت ﷺ کے بعد ایک طائفہ کو ایک امام نماز پڑھا دے، دوسرے طائفہ کو یکے بعد دیگرے دوسرا امام نماز پڑھا دے (۲) جمہور علماء کے نزدیک صلوۃ خوف اب بھی مشروع ہے۔
دلیل ابو یوسفؒ وغیرہ: قوله تعالى: واذا كنت فيهم فاقم لهم الصلوة
 (نساء ص ۱۰۲) اس میں خاص آنحضرت ﷺ کیلئے خطاب ہے،

دلائل جمہور: (۱) کو صلوۃ خوف ۲ میں غزوۃ ذات الرقاع میں پڑھی گئی لیکن اسکے بعد بھی صحابہ کرام نے صلوۃ الخوف پڑھی ہیں مثلاً عبدالرحمن بن سمرہؓ نے کابل کی جنگ میں (۲) علیؓ صفین میں (۳) ابو موسیٰ اصنہان میں (۴) سعدؓ نے طبرستان میں انکے ساتھ حسن بن علیؓ حذیفہؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بھی تھے صحابہ میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں فرمایا لہذا ایما جماعہ کوئی ہو گیا،
جواب: آیت میں آنحضرت ﷺ کو خطاب کرنا یہ اتفاقی اور واقعی ہے جیسا کہ قصر صلوۃ کے حکم میں ان عہد میں کی قید واقعی ہے یہ قید احترازی نہیں ہے، (بذل المجود ج ۲ ص ۲۳۵، اوجز المسالك ج ۲ ص ۲۶۰، فتح القدیر ج ۱ ص ۳۳۲ وغیرہ) قال ابن الهمام اعلم ان صلوۃ الخوف علی الصفة المذكورة (فی الاحادیث) انما تلزم اذ تنازع القوم فی الصلوۃ خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلى باحدى الطائفتين تمام الصلوۃ ويصلى بالطائفة الأخرى امام اخر تمامها (فتح القدیر ج ۱ ص ۳۳۱)

طریقہ صلوۃ خوف: بقول ابن العربیؒ احادیث میں صلوۃ خوف کی ۲۳ صورتیں آئی ہیں، ابن حزمؒ فرماتے ہیں ان میں چودہ صورتیں صحیح ہیں، اور سب ائمہ کے نزدیک صحیح روایات سے ثابت شدہ تمام طریقوں پر صلوۃ خوف پڑھنا جائز ہے ہاں افضلیت میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو بہل بن ابی حمزہؓ کی حدیث میں ہے کہ امام پہلے ایک طائفہ کو لیکر ایک رکعت پڑھ کر انتظار کرے حتیٰ کہ وہ مردہ اپنی نماز پوری کر کے واپس چلا جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور امام اسکو ایک

رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو حدیث ابن عمرؓ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۴ میں ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھادے پھر وہ دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور اب دوسرا طائفہ آجائے امام اسکو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے پھر یہ دوسرا طائفہ چلا جائے اور پہلا طائفہ واپس آکر یا اپنی جگہ پر باقی نماز لاحق کی طرح بدون قرأت کے ادا کر لے اور اسکے بعد دوسرا طائفہ مسبوق کی طرح قرأت کے ساتھ باقی نماز پڑھے،

جواب: پہل بن ابی شمسؒ کی حدیث بیان جواز پر محمول ہے

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) یہ صورت کتاب الامار ص ۵۰۵ امام محمدؒ میں ابن عباسؓ سے بھی موقوفاً مروی ہے لیکن یہ غیر مدرك بالقیاس ہونگی وجہ سے حکما مرفوع ہے (۲) احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۳۱۶ میں ابن مسعودؓ سے بھی یہ صورت منقول ہے۔ (۳) عبدالرحمن بن سرہ نے غزوہ کاہل میں صلوة خوف اسی طریقہ پر ادا کی تھی (سنن ابی داؤد) (۴) یہ اذنی بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَاذْجُوعُوا فَلَیْکُمْ نَوَاسِیْرُکُمْ (نساء آیت ۱۰) اس میں پہلے فریق کو جہد کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں طریقہ شوافع کا احتمال نہیں ہے (۵) طریقہ شوافع پر قلب موضوع لازم آتا ہے کیونکہ انہیں امام کو مقتدی کے تابع ہو کر اسکا انتظار کرنا پڑتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ صحاح ستہ میں موجود ہے بخلاف حدیث پہل بن ابی شمسؒ کے، واضح رہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر کیا گیا یہ حکم اس وقت ہے جب سفر میں ہو اور اگر حضر میں ہو تو امام کے پیچھے دو رکعت پڑھے (معارف السنن ج ۵ ص ۴۵، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۵۹ وغیرہ)

حمید بن: عن جابرؓ قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان. پراشكال: اگر یہ حضر میں ہوئی تو آنحضرت ﷺ کی چار رکعات تو صحیح ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسی ہوئیں؟ اور اگر یہ حالت سفر میں ہوئی تو لوگوں کی دو رکعتیں تو صحیح ہیں لیکن حضور کی چار رکعات پراشكال ہے، کیونکہ عندالاحناف سفر میں اتمام منع ہے۔

جوابات: (۱) بعض نے للقوم ركعتان کی مراد یہ بیان کی ہے کہ قوم نے آنحضرتؐ کیساتھ دو رکعتیں پڑھیں اور باقی دو دو رکعتیں تنہا تنہا پوری کیں کیونکہ وہ سب مقیم تھے (۲) شوافع

لے کہا یہ نماز بحالت قصر پڑھی گئی لیکن آپ ﷺ نے دو رکعات کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دوسرے نماز پڑھائی اسلئے دوسری نماز آپ ﷺ کی نفل تھی اس میں اقتداء المفترض خلف المتقل لازم آتا ہے جو عند الاحناف جائز نہیں اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے بلکہ ایک نماز جیت فرض دوسرے پڑھنا جائز تھا (۳) آپ ﷺ نے فی الھقیقۃ دو ہی رکعات پڑھیں لیکن چار رکعات کی مقدار ٹھہرے تھے لہذا اربع رکعات کی تعبیر ھقیقۃ نہیں بلکہ بلحاظ مقدار ہے۔ فلا اشکال (بذل المجمود ج ۲ ص ۲۵۵، التعلیق ج ۲ ص ۱۵۶)

باب صلوۃ العیدین

عید اصل میں عود تھا دوسرا کن ماقبل کمسور ہو نیکی وجہ سے دوا یا سے بدل گیا جیسے میزان، اسکی جمع قیاساً اعماد ہونا چاہئے تھا مگر عود بم لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کیلئے جمع اعیاد آتی ہے۔

وجوہ تسمیہ لاکھ عود اسے ماخوذ ہے بم لونا، بار بار آتا لہذا عید کو عید اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے (۲) یا یہ دن ہر سال مسرت و خوشی کا پیغام لاتا ہے (۳) یا اس دن اللہ تعالیٰ کے عوائد یعنی نعمتیں اور بخششیں بکثرت ہوتی ہیں وغیرہ اور اہل عرب بسا اوقات ہر مسرت کو عید سے یاد کرتے ہیں کما قال الشاعر، عید وعید وعید صرن مجتمعۃ : وجہ الحبيب

ولم العید والجمعۃ

واضح رہے کہ اہل مدینہ کیلئے دو دن کھیل کود یعنی نوروز اور یوم مہر جان کیلئے مقرر تھے آپ ﷺ نے ۲ھ میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ان دونوں کو بہتر دو دن سے بدل دیا ہے ایک عید الفطر دوسرا عید الاضحیٰ (ابوداؤد، نسائی)

یہاں دو مسائل خلافاً ہیں حکم صلوۃ عیدین، مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابوحنیفہ (فی روایۃ) اور صاحبین کے نزدیک نماز عیدین سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری روایت کے مطابق واجب ہے، مجتہبی، خانہ، بدائع، ہدایہ، محیط، درمختار وغیرہ میں اسکی تصریح موجود ہے اور یہ حنفیہ کا مفتی بہ مذاہب ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث اعرابی فقال هل علی غیرہن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳) (۲) اس میں اذان و اقامت نہیں جو سنیت کی دلیل ہے،

دلائل البوحفیہ: (۱) صاحب بدائع نے فصل لربک وانحر (الآیہ) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اسکی تفسیر یہ بھی ہے صلی صلوٰۃ العبد وانحر العز و رد (روح المعانی ج ۳ ص ۲۸۴) (۲) ولتکبر واللہ علی ماہداکم (البقرۃ آیت ۱۸۵) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد صلوٰۃ عید ہے اور امر کو وجوب کیلئے مانا گیا ہے (۳) آنحضرت ﷺ نے نماز عیدین پر بلا ترک مواظبت فرمائی ہیں جو علامت وجوب ہے،

جوابات: (۱) وہ شخص دیہاتی تھا اور دیہات میں نماز عید واجب نہیں ہوتی (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اس وقت تک نماز عید واجب نہ ہوئی ہو اس کے بعد واجب ہوئی (۳) اس حدیث میں صلوٰۃ خمسہ کی فرضیت کا بیان ہے اور ہم تو نماز عید کے وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرضیت کے (۴) آنحضرت ﷺ نے فریضہ یومیہ بیان فرمایا ہے اور نماز عید تو فریضہ سنویہ ہے (۵) اذان و اقامت تو فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی کے اندر داخل نہیں (اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۳۵، معارف السنن ج ۴ ص ۴۲۶ وغیرہا)

عد و تکبیرات عیدین میں اختلاف: مذاہب (۱) مالک، شافعی، احمد اور علماء حجاز کے نزدیک پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ یعنی بارہ زائد تکبیرات ہیں (۲) مالک (فی روایۃ) اور فقہائے اہل مدینہ کے نزدیک تکبیرات زوائد گیارہ ہیں چھ رکعت اولیٰ میں اور پانچ رکعت ثانیہ میں (۳) ابوحنیفہ، صاحبین، ثوری اور اکثر اہل علم کے نزدیک تکبیرات زوائد چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے قبل اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) اثر مذکور فی الباب (۲) عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ کبر فی الاولى سبعا قبل القراءة وفي الاخری خمساً قبل القراءة (ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۶) دونوں حدیث میں مالک کے نزدیک چھ تکبیرات زوائد ہیں اور ساتویں تکبیر تحریمہ ہے جبکہ شوافع و حنابلہ کے نزدیک ساتویں تکبیرات زائد ہیں،

دلائل احتلاف: (۱) عن سعید بن العاص قال سألت اباموسی وحذیفہ کیف کان رسول اللہ ﷺ یکبر فی الاضحی والغطر فقال ابو موسی کان یکبر

اربعا تکبیرہ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفہ صدق (ابوداؤد ص ۱۶۳) یہاں تکبیرات جنازہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے یہ بات راسخ ہو جاتی ہے کہ چار تکبیرات میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین تکبیرات زوائد ہیں، (۲) عن القاسم قال حدثني بعض اصحاب النبي ﷺ قال صلى بنا النبي ﷺ يوم عيد فكبّر اربعا اربعاً ثم اقبل علينا بوجه حين انصرف فقال لاتمسوا، ككبيرة الجنّاة واشاره باصبعه وقبض ابهامه (طحاوی) قال الامام الطحاوی هذا حديث حسن الاسناد (۳) اخبرنا سفيان الثوري عن ابي اسحاق عن علقمة والاسود ان ابن مسعود كان يكبر في العبدین تسعا اربع قبل القراءة ثم يكبر في ركع وفي الثانية يقرأ فاذا فرغ كبر اربعاً ثم ركع (درالمنثور) ابن حجر نے اس کے سند کو صحیح مانا ہے، موطا محمد ص ۱۴۱ میں اور بھی متعدد احادیث ہیں اور یہ حدیث دوسری عبارت کے ساتھ مذکور ہے،

جوابات: (۱) حدیث مرفوع کے مقابلہ میں فعل ابو ہریرۃ قابل حجت نہیں ہو سکتا (۲) کثیر بن عبد اللہ کے متعلق یحییٰ بن معین فرماتے ہیں یسب بشی، شافعی فرماتے ہیں لا کن من ارکان الکذب، ابوداؤد فرماتے ہیں کذاب، نسائی اور دارقطنی فرماتے ہیں مقصروک الحدیث، اس طرح ائمہ ثلاثہ کے اور جو دلائل ہیں وہ سب کے سب ضعیف ہیں۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلائل حنفیہ قوی السند ہیں، (۲) ابن مسعود کے قول و عمل سے احناف کی تائید ہوتی ہے (۳) نماز میں اصل طاعت اور عدم حرکت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیرات کم سے کم ہوں (۴) احناف کی تائید پہلی صف کی روایت سے ہوتی ہے جیسے ابن مسعود، ابو موسیٰ الاشعری، عمر وغیرہم اور ائمہ ثلاثہ کے روایت نساء مثلاً عائشہ اور صدیقان جیسے ابن عمرؓ لہذا صاف اول کے روایت کی ترجیح ہوگی، امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف اولویت میں ہے نہ تینوں جائز ہے

غنا اور سماع

حمید بن: عن عائشة قالت إن أبا بكر دخل عليها وعندنا جاريتان في إمام منى تدفغان وتضر بان الخ غنا وسماع کی تفصیلی بحث ایضاً المشکوٰۃ ج ۳ ص ۶۲-۷۴ میں ملاحظہ ہو۔

عصا لیکر خطبہ دینا

حمدرش: عن البراء ان النبی ﷺ نوول يوم العيد قوما فخطب عليه وعن عطاء مر سلاان النبی ﷺ كان اذا خطب يعتمد على عنزته اعتمادا ، دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض وقت آنحضرت ﷺ کمان وغیرہ پر ٹیک لگا کر خطبہ پڑھتے تھے، اس بنا پر (۱) بعض علماء فرماتے ہیں جو مالک جہاد و جنگ کے ذریعہ فتح ہوئے ہیں وہاں خطبہ جمعہ اور عیدین کے وقت کمان، عصا، یا تلوار ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ اور جو مالک بغیر جہاد فتح ہوئے ہیں وہاں عصا وغیرہ لیکر خطبہ دینا مسنون نہیں جیسے مدینہ، (۲) لہذا بعض علماء نے اسکو مطلقاً مکروہ کہا ہے، اسکی تفصیلی بحث (الطحاوی علی المراقی ص ۲۸۰ اور البحر الرائق وغیرہ میں ملاحظہ ہو)

عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے:

حمدرش: عن ابی ہریرۃ انه اصابہ مطر فی يوم عيد فصلى بهم النبی ﷺ صلوۃ العيد فی المسجد ،

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعی اور احمد کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کی طرح مسجد میں پڑھنا ہی افضل ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میدان میں پڑھنا افضل ہے دلیل شافعی: حدیث الباب ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: قال ابن ملک كان النبی ﷺ يصلي صلوۃ العيد فی الصحراء الا اذا اصابهم مطر فيصلی فی المسجد ، اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی مواعبت میدان میں پڑھنے کی تھی اگر مسجد میں پڑھنا افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو ترک کر کے میدان میں کبھی نہیں پڑھتے،

جواب: وہ تو بارش کے عذر کی بنا پر تھا، ہم بھی کہتے ہیں عند العذر مسجد میں پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں،

باب فی الاضحیۃ

کتب لغات میں لکھتے ہیں اضحیۃ بضم الهمزة اور اضحیۃ بکسر الهمزة بم قربانی ج اَضَاحِی، یوم الاضحیٰ قربانی کا دن، حکم اضحیۃ: اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) شافعی، مالک، احمد، ابویوسف اور محمدؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہ، احمد (فی روایت) اور صاحبین (فی روایت) کے نزدیک ہر مقیم صاحب نصاب پر واجب ہے یہ خفیہ کا مفتی بہ مذہب ہے

دلائل: جمہور: عن ام سلمہؓ مرفوعا اذا دخل العشر واراد بعضکم ان یضحی فلا یمس من شعره وبشره شیئا (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۷) یہاں قربانی کو ارادہ کے ساتھ معلق کیا ہے والتعلیق بالارادة ینافی الوجوب، معلوم ہوا وہ واجب نہیں، ولی بعض روایۃ ان ایاہکرم وعمرؓ کانا لا یضحیان مخافة ان یری الناس ذالک واجبا،

دلائل احناف: (۱) قولہ تعالیٰ الفصل لربک وانحرؕ کیونکہ صیغہ امر وجوب کا مقتضی ہے، (۲) عن ابن عمرؓ قال اقام رسول اللہ ﷺ بالمدينة عشر سنین یضحی (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۹) اس سے معلوم ہوا کہ دس سال حضور ﷺ نے قربانی پر مواظبت فرمائی ہے جو وجوب کی دلیل ہے، (۳) عن جندبؓ مرفوعا من ذبح قبل الصلوة فلیذبح مکانہا اخری (شفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۶) اگر واجب نہ ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ ہوتا، (۴) عن ابی ہریرہؓ انه علیہ السلام قال من کان له سعة ولم یضح فلا یقر بن مصلانا (حاکم) ولی مسند احمد من وجد سعة فلم یضح لا یحضر مصلانا،

جوابات: (۱) حدیث ام سلمہؓ کا جواب یہ ہے کہ ارادے کا تعلق وجوب و سنت دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے مثلاً من اراد الجمعة فلیغتسل ومن اراد الحج فلیعجل، حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کے پاس اتنا مال ہی نہیں ہوتا تھا کہ ہر سال قربانی کریں کیونکہ یہ دونوں حضرات بقدر ضرورت ہی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتے تھے لہذا اغناء نہیں ہے جو وجوب اضحیۃ کی ایک شرط ہے لہذا اس سے عدم وجوب پر استدلال درست نہیں ہے۔

حمید بن عن جابرؓ أن النبی ﷺ قال البقرة عن سبعة والجوز وعن سبعة، قربانی کے جانور دو قسم کی ہیں، (۱) چھوٹے مثلاً بکرا، بکری، دنبہ، بھیر، (۲) بڑے مثلاً گائے، بیل، بھینس، بھینسا، اونٹ، اونٹنی ان کے علاوہ مرغاً وغیرہ اور کسی جانور کی قربانی درست نہیں، بقرہ میں سب کے نزدیک سات آدمی کا اشتراک جائز ہے لیکن اونٹ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) امام احناف اور بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اونٹ میں دس آدمی تک شریک ہو سکتے ہیں، (۲) جمہور ائمہ فرماتے ہیں بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد کا اشتراک جائز نہیں،

دلیل احناف: عن ابن عباسؓ قال كنا مع النبی ﷺ فی سفر فحضر الأضحی فاشترکنا فی البقرة سبعة وفی البعیر عشرة (ترمذی)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب، (۲) روی البرقانی قال لنا النبی ﷺ اشترکوا فی الابل والبقرة کل سبعة منا فی بدنة، ایسا ہی متعدد احادیث ہیں،

جوابات: (۱) اونٹ کے بارے میں، بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا، لہذا احتیاطاً اس میں ہے کہ سات میں اشتراک ہو کیونکہ زیادہ علی السبیل میں اختلاف ہے (۲) بعض نے کہا دس کی روایت منسوخ ہے چنانچہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ ایک اونٹ کو سات آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اسکے لئے ناخ ہے (۳) بعض نے حدیث ابن عباسؓ کو موقوف قرار دیا لہذا وہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں، (۴) یہ حدیث تقسیم فی الثنائیم کے بارے میں ہے کما قال ابن القیمؒ (۵) اس سے وجوب اضحیہ مراد نہیں بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے (بذل الحمود ج ۳ ص ۵۷ وغیرہ)

حمید بن عن نافع أن ابن عمرؓ قال الأضحی یومان بعد یوم الأضحی مسئلہ خلافیہ، مذہب: (۱) ابن سیرینؒ، ابن ابی سلیمانؒ وغیرہا کے نزدیک قربانی صرف ایک دن ہے یعنی دسویں ذی الحجہ، (۲) شافعیؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ اور عطاء کے نزدیک چار دن ہیں، (۳) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک تین دن ہیں،

دلیل ابن سیرین وغیرہ: حدیث ابی بکرہ ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں اَلیس یوم النحر قلنا بلی (بخاری) یہاں النحر کے الف لام جنسی ہے اور یوم کو اسکی طرف اضافت کی معنی لہذا جنس نحر مختصر ہے اسی دن میں تو قربانی کیلئے ایک ہی دن ثابت ہوا،

دلائل شافعی، وغیرہ: (۱) عن جیسر بن مطعمؓ انه عليه السلام قال کل فجاج ای طرق منی منحر وفی کل ایام التشریق ذبح (ابن حبان) ایام تشریق یوم النحر کے بعد تین روز ہیں لہذا مجموعہ چار روز ہیں (۲) عن ابی سعید الخدریؓ انه عليه السلام قال ایام التشریق کلھا ذبح (آخرچہ ابن عدی فی الکامل)

دلائل ائمہ مثلاً: (۱) حدیث الباب، (۲) عن علیؓ انه کان یقول ایام النحر ثلاثة ایام اولھن الفضلھن (رواہ الکرنجی فی مختصرہ) (۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قالوا النحر ثلاثة ایام او لها افضلھا، اس طرح اور بھی متعدد آثار صحابہ ہیں،

جوابات: (۱) النحر کے الف لام جنسی، معنی کمال کیلئے مستعمل ہوا جیسا کہ اسمبال الإہل، المسلم من سلم المسلمون (۲) قربانی کیلئے ایک دن کہنا یہ قرآن کی آیت لہذا کروا اسم اللہ فی ایام معلومات کے مخالف ہے (۳) جیسر بن مطعمؓ کی حدیث منقطع ہے کما قال البزاز (۴) ابوسعید خدریؓ کی حدیث ضعیف ہے کما قال النسائی وابن المذنبیؒ اور ابن ابی حاتم نے اسکو تو مؤرخ قرار دیا، (العلیق ج ۲ ص ۷۲ وغیرہ)

باب العتیرة

حمید بن: عن أبی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لا فرع ولا عتیرة ، فرع کہا جاتا ہے جانور کا وہ پہلا بچہ جسکو کفار اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے، یا بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تاکہ وہ کثیر النسل ہو اور مال میں برکت ہو اور بعض نے کہا جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے پھر اسکے بعد جو بچہ جنتی ہے اسکو ذبح کر دینے تھے اور اسکو فرع کر کے نام رکھتے تھے، عتیرۃ اس جانور کو کہا جاتا جسے ماہِ رجب کے پہلے عشرہ میں اپنے معبود کا تقرب حاصل کرنے کیلئے ذبح کیا جاتا تھا کیونکہ یہ اشہر حرم کے پہلا مہینہ ہے اسلئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے، لہذا ابتداء اسلام میں مسلمان تقرب الی اللہ کا ذریعہ سمجھ کر اللہ کے نام پر یہ دونوں عمل کرتے تھے

آخر میں اسکے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہوا کہ یہ حکم اب تک باقی ہے یا نہیں۔

مذہب: (۱) شافعی اور بیہقی کے نزدیک اب بھی یہ دونوں عمل مستحب ہیں، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، قال القاضي عیاض "إن جماہیر العلماء علی انه منسوخ وبہ جزم الحازمی ونقل عن العلماء تر کہما الا ابن سیرین کما قالہ الحافظ فی الفتح، اور دلیل نسخ حدیث الباب ہے کیونکہ کسی چیز کا ثبوت پہلا ہوتا ہے اور منسوخ بعد میں ہوتا ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث مثبت کیلئے ناخ قرار دی جائیگی، نیز اس میں بت پرستوں کی مشابہت سے حفاظت بھی ہوتی ہے، اور نیز یہ احکام مشروعیت اضحیٰ کے پہلے کی ہے اضحیٰ کے بعد یہ منسوخ ہو گیا ہے

باب صلوۃ الخسوف

خسوف بم نقصان، ذلت، فقہاء کے اصطلاح میں خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ: فاذا برق البصر وخسف القمر کسوف۔ بم سورج گرہن، اور بعض حضرات نے لفظ کسوف کے مانند لفظ خسوف کو بھی دونوں جگہ استعمال کیا ہے، امام منذریؒ نے کہا ہے کہ احادیث کسوف انیس (۱۹) اشخاص نے روایت کی ہیں بعض نے کاف کے ساتھ کسوف اور بعض نے خاء کے ساتھ خسوف، اس سے معلوم ہوا یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہاں خسوف سے سورج گرہن مراد ہے، آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ اس میں خسوف ٹپس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؑ کا انتقال ہوا تھا، چونکہ زمانہ جاہلیت میں ستارہ پرستی عام تھی اس بنا پر بعض لوگوں نے سمجھا کہ حضرت ابراہیمؑ کی وفات کی وجہ سے یہ گرہن ہوا ہے تو آنحضرت ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھ کر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس غلط فہمی کی اصلاح کی کہ ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ لا ینکسفان لموت احد ولا لحيوتہ (بخاری) لیکن بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ سورج اور چاند کے درمیان زمین کے آجانے کی وجہ سے گرہن ہوتا ہے، فی الحقیقت یہ قول صحیح نہیں اور اگر صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی اس قول وحدیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ زمین کا بیچ میں آنا سبب ظاہری ہے اور باری تعالیٰ کا حکم سبب حقیقی ہے اس سے اصل میں

تمام اجرام فلکیہ کا یکدن بنے ہو جانے کی طرف اشارہ کرتا ہے اس اعتبار سے یہ مذکر آخرت ہے لہذا ایسے مواقع پر نماز وغیرہ سے رجوع الی اللہ مناسب ہے اسلئے اسکی مشروعیت پر پوری امت کا اجماع ہے جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے بعض حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے، مالکؒ نے اسے جمعہ کا رجبہ دیا ہے (عمدۃ القاری وغیرہ)

طریقہ صلوٰۃ کسوف میں اختلاف: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت میں دو رکوع ہیں (۲) حنفیہ اور ثوریؒ کے نزدیک حسب معمول ایک رکعت میں ایک رکوع ہے (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۵)

دلائل ائمہ ثلاثہ: عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی وہ احادیث ہیں جو اسی باب کی فصل اول کے شروع میں ج ۱ ص ۱۲۹ اور ج ۱ ص ۱۳۰ پر مذکور ہیں اور اسطر ج ۱ ص ۲۹۸ میں حضرت اسماعیلؓ کی روایت اور بخاری ج ۱ ص ۱۳۳ مسلم ج ۱ ص ۲۹۹ میں عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اور نسائی ج ۱ ص ۲۱۸ میں ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن النعمان بن بشیرؓ ان النبی ﷺ صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یو کع ویسجد (نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳۰) (۲) عن ابی بکرؓ خسفت الشمس علی عہد رسول اللہ ﷺ فخرج یجروا نہ حتی انتھی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین (بخاری ج ۱ ص ۱۳۵) اور نسائی ج ۱ ص ۲۲۳ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں فصلی رکعتین کما تصلون، (۳) عن قبیصہ بن معارق الہلالیؓ قال کسفت الشمس علی عہد رسول اللہ ﷺ الی قوله فاذا راہتموها فصلوا اکا حدث صلوٰۃ صلیتموها من المکتوبہ (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸ نسائی) من المکتوبہ سے مراد صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ کسوف اشراق کے وقت ہوا تھا لہذا اس سے پہلے آخری نماز صبح کی ہوتی ہے (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸) اور اسکی دونوں رکعتوں میں ایک ہی رکوع ہے لہذا صلوٰۃ خسوف میں بھی ایک ہی رکوع ہوگا، (۴) عن ابی بکرؓ انہ علیہ السلاہ صلی رکعتین مثل صلوتکم ہذہ فی کسوف الشمس والقمر (رواہ الحاکم وقا شرط الثمینی) اسطر ج ۱ اور بھی روایت ہیں،

جوابات (۱) نماز کسوف کے رکوع کے بارے میں آنحضرت ﷺ کی فعلی روایات
 مضطرب ہیں چنانچہ ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی ایک روایت سے ایک رکعت میں تین رکوع کا ثبوت ملتا ہے اور علیؓ اور ابن عباسؓ کی دوسری روایت سے ایک رکعت میں چار رکوع ہونے کا ثبوت ملتا ہے اور ابی بن کعبؓ اور علیؓ کی اور ایک روایت سے ایک رکعت میں پانچ رکوع ہونے کا ثبوت ملتا ہے لیکن انکے مقابلے میں آنحضرت ﷺ کی قولی حدیث اضطراب سے محفوظ ہے وہاں ایک رکوع کا ذکر ہے لہذا وہی رائج ہوگی، (۲) نماز کسوف میں آنحضرت ﷺ کے سامنے دوزخ وغیرہ کا منظر چٹا کیا گیا تو گھبراہٹ کی وجہ سے کبھی کبھی سر اٹھاتے اور پیچھے ہٹتے اس سے بعض حضرات کو تردد و رکوعات کا خیال ہو گیا لیکن حضور ﷺ کے اس عمل سے تمام امت کیلئے تردد و رکوع کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی ادھر رکوع صلوٰۃ نہیں تھا بلکہ رکوع آیات و نشانیاں خداوندی تھا جسے دیکھ کر سجدہ و رکوع کر نیکی نظر آتا حدیث میں موجود ہیں مثلاً ابن عباسؓ کے پاس جب بعض ازواج مطہرات کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سر بسجود ہوئے فقہیل اتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله ﷺ اذا رايتم اية فاسجدوا، ای ایتہ اعظم من ذهاب ازواج النبی ﷺ، اس طرح نبیؐ جب فتح مبین کیلئے مکہ جا رہے تھے، عمارات کہہ پر نظر پڑتے ہی سر جھکائے کیونکہ فتح مکہ ایتہ من آیات اللہ ہے (۳) ایک سے زائد رکوع کی روایات میں بوجہ اختلاف شک پیدا ہو گیا لیکن ایک رکوع والی روایات یقینی ہیں اسلئے اسی پر عمل ضروری ہے (۴) حنفیہ کے ذائل تمام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں لہذا ترجیح انہیں کی ہو گی، (العلیق ج ۲ ص ۷۷۷ فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۴ وغیرہا)

صلوٰۃ کسوف میں اخفاء قرأت کی سنہیت: حدیث: عن سمرة بن جندبؓ

قال صلی بنا رسول الله ﷺ فی کسوف لا نسمع له صوتا،،

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: (۱) احمد، الشافعی، ابو یوسف، اور محمدؓ کے نزدیک نماز کسوف میں

جبر قرأت مسنون ہے، (۲) احمد، شافعی اور جمہور فقہاء کے نزدیک اخفاء قرأت مسنون ہے،

دلیل احمد وغیرہ: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ صلی صلوٰۃ الکسوف وجہر

بالقراءة فیہا (ترمذی ج ۱ ص ۱۳۵)

دلائل انکھ ثلاثہ (۱) حدیث الباب: (۲) عن ابن عباسؓ قال ما سمعت من النبی ﷺ فی صلوة الکسوف حرفا (طحاوی) وفی روایۃ صلیت مع النبی ﷺ فلم اسمع منه حرفا (حاشیہ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸، احمد، ابویعلیٰ) (۳) دن مظہر جلال باری تعالیٰ ہے ایسے موقع پر اخفاء مناسب ہے اسلئے دن کی نماز میں اخفاء کا حکم ہے، ہاں جمعہ اور عیدین اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان اوقات میں عنایات باری تعالیٰ کا نزول عام ہوتا ہے اسلئے وہاں جہر کا حکم دیا گیا،

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی بعض روایت میں فخر رت قرآنہ فرایت انہ قرأ سورة البقرة ہے کما عند ابی داؤد فی سنہ ج ۱ ص ۱۶۸، خررت کے معنی ظننت کے ہیں (میں نے اندازہ کیا) بعض روایت نے اسکی تعبیر جہر سے کر دی لہذا اس سے جہر کس طرح ثابت ہو؟ (۲) جمہور اس سے خوف قمر مراد لیتے ہیں (۳) آنحضرت ﷺ سڑی نماز میں بھی گاہ بگاہ تعلیم کیلئے ایک دو آیت جہر اپڑھ لیتے تھے یہاں بھی دو ایک آیت جہر اپڑھنا مراد ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوگا (۴) قال الملا علی قاریؒ واذا حصل التعارض وجب الترجیح بان الا صل فی صلوة النہار الإخفاء

باب فی سجود الشکر

حمزہ نبیؒ: عن ابی بکرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاءہ امر سرورا او سر بہ خرو ساجدا شاکرا للہ تعالیٰ، سجدہ شکر کسی نعمت کے حصول یا کسی مصیبت کے خاتمہ کے موقع پر کیا جاتا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۸)

مذہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، محمدؒ کے نزدیک سجدہ شکر سنت ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک علی الا نفرد کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے لہذا سجدہ شکر بھی مکروہ ہے دلائل شافعیؒ وأحمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) جب آپ ﷺ کو ابو جہل العین کے قتل ہو جانے کی خبر ملی تو آپ نے سجدہ شکر کیا (۳) صدیق اکبرؓ نے مسیئہ کذاب کے مرنے کی خبر سکر سجدہ شکر کیا ہے (۴) علیؓ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدہ شکر کیا۔

دلائل امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ان نعمت ہیں اگر بندے پر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت سجدہ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالاطلاق لازم آئے گی،

جوابات: (۱) جتنی احادیث میں سجدے کا ذکر ہے ان سے مراد ایسی نمازیں ہوں گی جہاں جزء بول کر کل مراد لیا جاتا ہے، اس تاویل پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کو جب جنگ میں فتح کی خوشخبری دی گئی تو آپ نے چاشت کے وقت دو رکعت نماز پڑھی، (۲) بعض نے کہا وہ سب منسوخ ہے

باب الاستسقاء

استسقاء کی تحقیق: استسقاء کا لغوی معنی پانی طلب کرنا، سیرابی چاہنا اور اصطلاحی معنی قحط اور خشک سالی میں طلب بارش کیلئے بتائے گئے طریقوں پر نماز پڑھنا اور دعا کرنا،

حمید رب: عن عبد الله بن زيد قال خرج رسول الله ﷺ بالناس الى المصلى يستسقى فصلى بهم ركعتين،، (مشکوٰۃ ص ۱۷۱)

مسئلہ خلافت، مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک استسقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے، (۲) ابو حنیفہ، ابراہیم حنفی کے نزدیک اسکی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے یہ افضل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر دعا و استغفار کرے (قدوری) تیسری صورت یہ ہے کہ خطبہ جمعہ اور عیدین کے اندر دعا کر لی جائے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباس ؓ أن النبی ﷺ صلی فیہ رکعتین کصلوة العید (سنن اربعہ)

دلائل ابو حنیفہ: (۱) استغفر واربعکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدد ارا (سورہ نوح) یہاں اللہ تعالیٰ نے بارش کا اتارنا صرف استغفار پر معلق کیا ہے (۲) عن أنس أن رجلا دخل المسجد فی یوم الجمعة ورسول الله ﷺ قائم یخطب فقال یرسل الله هلك الاموال وانقطعت السبل فادع الله یغثا فقال فرفع رسول الله ﷺ یدیه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا (بخاری، مسلم) یہاں بھی استسقاء میں صرف دعا کا ثبوت ملتا ہے (۳) کعب بن مرہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ سے بارش کی دعا چاہی آنحضرتؐ نے دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کر دی، (۴) یہ حدیث حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کما روی سعید بن منصور عن الشعبي خرج عمرؓ لیستسقی فلم یزد علی

الاستغفار الخ (مصنف ابن ابی شیبہ، معارف السنن) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔

جوابات: حدیث الباب اسی طرح حدیث ابن عباسؓ وغیرہ ابوحنیفہؒ کے خلاف نہیں کیونکہ آپ بھی نماز کو افضل صورت فرماتے ہیں۔

قولہ وحول رداۃ: چادر کا پلٹنا تقاول کیلئے ہے یعنی قحط اور خشک سالی کی موجودہ حالت کو خوشحالی اور فراوانی سے تبدیل ہو جانے کی طرف اشارہ ہے۔

قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور محمدؐ کے نزدیک امام مقتدی دونوں کیلئے قلب رداء مسنون ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عبد اللہ بن زید انه عليه السلام حول رداء فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه (مسند احمد ج ۴ ص ۴۱)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) فی حدیث عائشہؓ ثم رفع یدہ فلم یشرك الرفع حتی بدأ بياض ابطیه ثم حول الی الناس ظهره وقلب او حول رداۃ وغیرہ (ابوداؤد) ان روایات میں صرف آنحضرت ﷺ کے قلب رداء کا ذکر ہے اور یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مقتدی کو امام پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔

جوابات: (۱) تحول الناس معہ کے معنی لوگوں قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ تحول کے معنی انصراف ہے نہ کہ تحویل یعنی خطبہ سنتے وقت بعض لوگ قبلہ سے پھر گئے تھے لیکن نبی علیہ السلام جب خطبہ سے فارغ ہو کر متوجہ الی القبلیہ ہوئے تو تمام لوگ آپ کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے (اعلاء السنن ج ۸ ص ۱۵۱) (۲) صاحب قدوری نے کہا اس موقع پر لوگوں کا قلب رداء کرنا ایسا تھا جیسا کہ حضور ﷺ کو نماز کی حالت میں جوتے نکالتے دیکھ کر صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے تھے لہذا وہاں جوتے کا اتارنا جس طرح حجت نہیں تھا اس طرح یہ بھی حجت نہ ہوگا،

طریقہ قلب رداء: کہ چادر کے نیچے کی جانب اوپر کو اور دایاں کنارہ بائیں طرف اور بائیں دائیں طرف کی جائے، اسکی دوسری صورت عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں، نیز صلوۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب آئیں قرأت سزا ہے یا جہز انطیہ استسقاء قبل الصلوۃ ہے یا بعد الصلوۃ وغیرہ کے مسائل کو عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں،

کتاب الجنائز

جنازہ جنازہ بفتح الجیم کی جمع ہے اور بکسر الجیم وہ چار پائی جس پر میت ہو اور تختہ تابوت کو بھی کہا جاتا ہے اور بعض نے اسکا برعکس بتایا، نماز جنازہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال شروع ہوئی (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۲۰)

حکمت نماز جنازہ: قال النبی ﷺ ما من مسلم یموت فبقوم علی جنازۃ اربعون رجلا لا یشرکون باللہ شینا الا شفعمہم اللہ.

باب عیادة المریض و ثواب المرض

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قوله رد السلام، سلام کرنا سنت ہے اور اسکا جواب دنیا فرض کفایہ یا واجب ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۴۶۹ میں ملاحظہ ہو، قولہ و عیادۃ المریض بعض کے نزدیک عیادت مریض واجب اور بعض کے نزدیک سنت ہے آخری قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے بعض وقت اسکا ترک بھی ثابت ہے یہ تو علامت سنیت ہے،

قوله وإجابة الدعوة: یعنی کوئی شخص اپنی مدد کیلئے بلائے تو اسکی مدد کی جائے بعض نے کہا اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ضیافت کیلئے مدعو کرے تو اس میں شرکت کی جائے بشرطیکہ وہ ایسی ضیافت نہ ہو جسکی شرکت گناہ کا باعث ہو، اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۱۱۶ باب الولیۃ کے تحت ملاحظہ ہو۔

قوله وتشمیت العاطس: یعنی چھنکنے والے کا جواب دنیا، اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۴۸۲ میں ملاحظہ ہو۔

شہداء حکمی کے اقسام: حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الشہداء خمسۃ المطعون والمبطون والغریق الذی یعنی بلا اختیار و بلا قصد جو پانی میں ڈوب گیا ہو تو وہ بھی شہید حکمی ہے اس حدیث میں پانچ قسم کے شہیدوں کا تذکرہ کیا گیا ہے انکے علاوہ حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت زیادہ قسمیں ہیں (۱) مثلاً ذات الحجب (نمونہ کی بیماری)

(۲) سل یعنی پھیپھڑوں میں زخم اور منہ سے خون آنے لگنے والی بیماری جیسے ٹی بی، (۳) اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کے دوران مرجانے والا، (۴) جسکو شہادت کی پر خلوص تمنا ہو مگر اسے شہادت کا موقع نصیب نہ ہو لیکن دل میں رکھتے ہوئے مر جائے، (۵) جس شخص کو کسی سے عشق ہو گیا اور اس نے اپنے عشق کو چھپایا اور اسی حال میں انتقال ہو گیا، (۶) طلب علم میں مرنیوالے یعنی جو شخص تحصیل علم اور درس و تدریس یا تصنیف و تالیف میں مشغول ہو یا محض کسی علمی مجلس میں حاضر ہو، (۷) بلا اجرت اذان دینے والا مؤذن، (۸) جو شخص نوے برس کی عمر میں (۹) یا اسب زدہ ہو کر مرے، (۱۰) وہ نیک فرزند جس پر والدین خوش ہوں، (۱۱) وہ نیک بخت بیوی جسکا شوہر اس پر راضی رہنے کی حالت میں مر جائے، (۱۲) جو شخص روزانہ اللہم بارک لی فی الموت و فیما بعد الموت پڑھے اور بستر مرگ پر اسکا انتقال ہو جائے، (۱۳) جو مریض لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین چالیس مرتبہ پڑھے اور اسی مرض میں انتقال کرے، جو شخص صبح کے وقت تین مرتبہ اعوذ باللہ السميع العليم من الشیطان الرجیم اور ہو اللہ الذی لا الہ الا هو ج عالم الغیب والشہادۃ ہو الرحمن الرحیم ۰ ہو اللہ الذی لا الہ الا هو الملک القدوس السلم المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر، سبحن اللہ عما یشرکون ۰ ہو اللہ الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات والارض وهو العزیز الحکیم ۰ پڑھتا ہے لیکن حقیقی شہید صرف وہی شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں اپنی جان قربان کر دے کما جاء فی الروایۃ من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ہی العلیا فهو فی سبیل اللہ (متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۳۱ مظاہر حق ج ۲ ص ۳۲۸ وغیرہ)

(الفصل الثالث: مہرہ: عن انس۔ قوله لا یعود مریضا الا بعد ثلث)

یعنی آپ ﷺ تین دن بعد مریض کی عیادت کیلئے تشریف لے جاتے تھے، لیکن دوسری احادیث میں مثلاً واذا مرض فعده (مسلم) عودوا للمریض (متفق علیہ) وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عیادت کسی زمانہ کیساتھ مقید نہیں ہے جب چاہے کرے خواہ پہلے کرے یا بعد میں کرے فوق العارض،

جوابات: (۱) امام ذہبیؒ وغیرہ نے فرمایا حدیث انسؓ موضوع ہے (۲) بعض نے کہا اس میں ایک راوی سلم بن علیؓ ہے جو متروک ہے (۳) امام ابو حاتمؒ نے فرمایا یہ حدیث باطل ہے (العلیق ج ۲ ص ۲۵۹، حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۳۸)

واقعہ قرطاس اور شیعہ کا عمر پر بیجا الزام: ”س، بخاری، محمد بن عیسیٰ:

عباس..... وقال رسول الله ﷺ لما كثر لفظهم واختلافهم قوموا عني يعني جبکہ صحابہؓ میں شور و غوغا اور اختلاف زیادہ ہوا تو فرمایا کہ میرے پاس سے اٹھ کھڑے ہو، اسکی تفصیل مشکوٰۃ ج ۲ ص ۵۲۸ میں درج ذیل عبارت سے ہے فقال ايئوني بكتف اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدًا فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع فقالوا ما شاننا اهجر استفهيه الخ (تشفق علیہ) اور بخاری کی کتاب العلم کی روایت میں اس طرح ہے قال عمرؓ ان النبی ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا فاختلفوا وكثر اللغط قال قوموا عني الخ

تشریح: جب نبی علیہ السلام پر بیماری کی شدت ہوئی (یہ جمرات کا دن تھا اور وفات سے چار دن پہلے کی بات ہے تو آنحضرت ﷺ نے حاضرین سے فرمایا شانہ کی ہڈی لے آؤ کیونکہ اس زمانہ میں اس ہڈی پر کتابت کی جاتی تھی، یہ سکر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ پر اس وقت شدت مرض غالب ہے اور یہ مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مزید تکلیف دی جائے، ہمارے پاس کتاب اللہ ہے جو ہمیں کافی ہے اسکے اندر دین کی تمام ضروریات موجود ہیں، نیز اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دینا سے اعلان تکمیل دین ہو چکا تو اس سے ظاہر ہے کہ آپؐ کے نوشتہ میں کوئی نئی بات نہیں ہوگی، لیکن دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی بات کہنی شروع کر دی کوئی تو کہتا ہے کہ لکھنے کا سامان، قلم و دوات اور قرطاس لا دینا چاہیے (کمانی روایت بخاری) اور بعض لوگ حضرت عمرؓ کی بات کی تائید کر رہے تھے غرض لوگوں کے اظہار رائے نے شور و غوغا کی صورت اختیار کر لی تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تم سب لوگ میرے پاس سے چلے جاؤ اور میرے پاس باہمی تنازع درست نہیں ہے۔“

اعتراضات: اس حدیث کی بنا پر شیعہ نے دوسرے صحابہؓ پر بالعموم اور حضرت عمرؓ فاوروقؓ پر بالخصوص زبان درازی کی ہے اور ان پر درج ذیل الزامات عائد کئے ہیں، (۱) حضرت عمرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات نے حضور اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کی کہ خنثی اور دوات لانے سے انکار کیا۔ (۲) امت مسلمہ کو اس کے حق سے محروم کر دیا۔ آنحضرت ﷺ امت ہی کیلئے تو کچھ لکھنا چاہتے تھے اور اگر آپ لکھ جاتے تو امت باہمی خلفشار سے محفوظ رہتی (۳) حضور اکرم ﷺ حضرت علیؓ کی خلافت کی بابت وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے، اسی لیے تو حضرت عمرؓ آگے آگے (۴) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ہذیان کی نسبت کر دی حالانکہ رسول اللہ اللہ علیہ وسلم ہذیان اور جنون وغیرہ سے محفوظ تھے۔

جوابات: پہلے اور دوسرے اعتراض کا الزامی اور اجمالی جواب یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ دوات اور خنثی کا پیش نہ کرنا جرم تھا تو یہ جرم ایک حضرت عمرؓ نے نہیں کیا بلکہ تمام اہل بیت اور خاص طور پر حضرت علیؓ بھی اس میں شریک تھے کہ انھوں نے بھی وہی کچھ کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا مسند احمد میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ مجھے نبی ﷺ نے خنثی لانے کا حکم دیا جس میں آپ ایسی باتیں لکھوادیں کہ آپ ﷺ کے بعد امت گمراہی کا شکار نہ ہو مجھے آپ ﷺ کی جان کا ڈر تھا اس لئے میں نے عرض کیا کہ آپ ﷺ زبانی ارشاد فرمادیجئے میں یاد کر لوں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا اور غلاموں وغیرہ کیساتھ حسن سلوک کی وصیت کرتا ہوں،

یہ حدیث شیعہ کے اعتراضات کی جڑ ہی کاٹ دیتی ہے۔ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا موقف ایک تھا اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ اس وقت خلافت کی وصیت تحریر نہیں کر دانا چاہتے تھے، بلکہ نماز، زکوٰۃ، غلاموں و لونڈیوں، خادموں اور بیویوں کے احکام کی تاکید فرمانا چاہتے تھے۔

یہ تو الزامی جواب تھا باقی پہلے اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ دوات اور خنثی پیش نہ کرنا حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء کا مقصد حاشا و کلا حضور اکرم ﷺ کی حکم عدولی ہرگز نہیں تھا

بلکہ محض آپ ﷺ کی تکلیف اور شدت مرض کو دیکھ کر یہ سوچا کہ کہیں اس سے آپ ﷺ کی تکلیف میں مزید اضافہ نہ ہو جائے، علاوہ ازیں طبقات ابن سعد وغیرہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ یقین تھا کہ اس بیماری میں حضور اکرم ﷺ کا انتقال نہیں ہوگا وہ یہ سمجھتے تھے کہ آپ اس وقت تک وفات نہیں فرمائیں گے جب تک منافقوں کا خاتمہ نہ ہو جائے اور فارس و روم پر اسلام کا جھنڈا نہ لہرا جائے۔

پھر دوسری طرف ان کا یہ خیال بھی تھا کہ حضور اکرم ﷺ نے ہر وہ بات امت تک پہنچادی ہے جس کا پہنچانا ضروری تھا اور اگر بالفرض آپ ﷺ کسی ضروری بات کی وصیت فرمانا بھی چاہتے ہیں تو شفا یاب ہونے کے بعد فرمادیں گے لہذا اس تکلیف اور بیماری میں عجلت کی ضرورت نہیں اسی لئے انہوں نے فرمایا، ”ان رسول لله ﷺ غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله“ کتنی ہی بار ایسا ہوا کہ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کیا اور آپ ﷺ نے ان کی رائے کی موافقت فرمائی، اس قول کی حیثیت بھی ایک رائے ہی کی تھی جو آپ نے ظاہر فرمادی اگر ان کی یہ رائے غلط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ ضرور اس کی تردید فرمادیتے جبکہ آپ ﷺ نے اس پر کبیر نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول نہ تو مبنی بر عناد تھا اور نہ ہی معاذ اللہ معصیت اور گناہ تھا اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے فرض بھی کر لیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ رائے غلط تھی تو بہر حال یہ ایک اجتہادی خطا تھی جس میں سارے اہل بیت بھی شریک تھے مگر ردائش کی جرأت دیکھیے کہ وہ اس اجتہادی خطا کی وجہ سے حضرت عمرؓ کو تو معاذ اللہ گردان زدنی قرار دیتے ہیں اور پاکباز اہل بیت کو تقیہ کی ناپاک چادر میں چھپا لیتے ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ جو کچھ لکھوانا چاہتے تھے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی ایسی ضروری بات تھی جس کی تبلیغ واجب تھی اور جس سے جہالت کی وجہ سے امت کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ تھا اور یا پھر آپ ﷺ پہلے سے فرمائی کسی بات کی دوبارہ تاکید فرمانا چاہتے تھے۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو پھر جان لیجئے کہ جس چیز کی تبلیغ اللہ تعالیٰ

۱۔ حضور اکرم ﷺ پر لازم قرار دی اس کی تبلیغ سے کسی کی مخالفت آپ ﷺ کو نہیں روک سکتی تھی۔
 ۲۔ ہمال، وطن اور جان کی قربانی اور سنگ دل دشمنوں کے ہولناک مظالم آپ ﷺ کو حق کی
 ۳۔ امت و تبلیغ سے نہ روک سکے تو چند صحابہؓ کے منع کرنے سے آپ کیسے باز رہ سکتے تھے۔ پھر یہ
 ۴۔ بات بھی ذہن میں رکھئے کہ نبی اکرم ﷺ اس واقعہ کے بعد چار دن تک مزید زندہ رہے اگر اس
 ۵۔ چیز کی وصیت واجب ہوتی جو آپ لکھوانا چاہتے تھے تو آپ ان ایام میں اس کی وصیت ضرور
 ۶۔ فرمادیتے، اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو پھر تو کوئی اعتراض باقی ہی نہیں رہتا اور یہی شق
 ۷۔ اختیار کرنا روایت، درلئے بہتر ہے، اسے اختیار کر کے ہم اپنی زبانوں کو صحابہؓ پر طعن کی غلاظت سے
 پاک رکھ سکتے ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں، ان لوگوں
 نے کیسے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے؟
 اگر آپ کا وقتی یہ ارادہ ہوتا تو جن و انس مل کر بھی آپ کو اس سے باز نہیں رکھ سکتے تھے۔ کیا
 آپ ﷺ نے صرف حضرت عمرؓ کی مخالفت کی وجہ سے حق کا اظہار نہیں فرمایا؟ حیرت کی بات ہے
 کہ اللہ کا وہ نبی ﷺ جو اللہ کے سوا کسی بادشاہ، اور کسی اور طاقت سے نہیں ڈرتا تھا، وہ عمرؓ سے ڈر گیا
 اور وہ بھی ان کے اسلام قبول کرنے کے بعد! اللہ کے ان بندوں نے یہ تو سوچا ہی نہیں کہ ان کے
 اس طعن و تشنیع کی زد صرف حضرت عمرؓ پر نہیں پڑتی بلکہ رسول اکرم ﷺ کی تبلیغ و دعوت، آپ کی
 نبوت و رسالت اور شجاعت و حمیت پر بھی اس لغو اعتراض کی زد پڑتی ہے۔ واقعی بغض و کینہ انسان
 کی آنکھوں پر عصبیت کا ایسا پردہ ڈال دیتا ہے کہ اسے برسرِ زمین حقائق بھی دکھائی نہیں دیتے اور
 اگر بالفرض اس موقع پر کسی کی خلافت ہی کی وصیت فرماتے تو یقیناً حضرت ابو بکر صدیقؓ کی
 خلافت کی وصیت فرماتے کیونکہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے حج میں اور ایام مرض میں نمازوں کی
 امامت کے لئے خلیفہ مقرر فرمایا تھا جو کہ واضح اشارہ تھا اس طرف کہ امامت کبرے کی خلافت بھی
 آپ ہی کا حق ہے اسی لئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا: فلما قبض رسول اللہ ﷺ نظرت فاذا
 الصلوة علم الاسلام وقوام الدين فرضينا لدیننا لبايعنا ابا بکر،، (الاستیعاب لابن
 عبد البر ج ۲ ص ۲۴۲)

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی بھی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں کہ ”اُھجر

رسول اللہ ﷺ“، والا جملہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ یہ جملہ صحابہ میں سے کسی ایک نے کہا تھا مگر وہ ایک کون تھا؟ اس کی تعیین نہ انہوں نے فرمائی ہے نہ کسی صحیح روایت سے اس کی تعیین ہوتی ہے اب اس کلام میں چند وجوہ کا احتمال ہے

(۱) شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ اپنی مشہور کتاب ”تحفۃ الثا عشریہ“ میں فرماتے ہیں کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو یہ چاہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے لئے کچھ لکھ دیں، اور ان کا استفہام انکار کے لئے تھا وہ حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء سے یہ کہنا چاہتے تھے کہ تم جو آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کر رہے ہو تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ آپ ﷺ غیر سنجیدہ گفتگو فرما رہے ہیں؟ مطلب یہ کہ آپ ﷺ کا قلم اور سختی طلب فرمانا ہذا یا نہیں بلکہ یہ مبنی بر حقیقت اور سنجیدگی ہے۔ استفہام کو انکاری ماننے کی صورت میں کسی صحابی کے بارے میں یہ اشکال نہیں رہتا کہ معاذ اللہ اس نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ہذا یاں کی نسبت کی (۲) یہ حضرت عمرؓ اور آپ کے رفقاء کا کلام تھا اور اس کا مفہوم یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھ لو کہ آپ واقعہ سنجیدگی سے لکھنے کا سامان طلب فرما رہے ہیں یا شدت مرض کی وجہ سے ایسی ویسی باتیں فرما رہے ہیں؟ اور انہوں نے یہ بات اسی لئے کہی کہ (الف) وہ حضور اکرم ﷺ کی تکلیف میں اضافہ برداشت نہیں فرما سکتے تھے (ب) انہیں یقین تھا کہ آپ ﷺ اللہ کا ایک ایک پیغام اس کے بندوں تک پہنچا چکے ہیں (ج) وہ جانتے تھے کہ بغیر شدید ضرورت کے غیر قرآن کی کتابت کو آپ پسند نہیں فرماتے۔ ان وجوہ کی بنیاد پر شدید حزن و ملال اور اضطراب و بے قراری کی حالت میں اگر صحابہؓ یہ پوچھ بیٹھے کہ ”اُھجر رسول اللہ ﷺ“، تو اسے بے ادبی نہیں کہا جاسکتا (۳) جیسا کہ ہم شروع میں عرض کر چکے ہیں کہ یہاں ”ھجر“، فراق اور جدائی کے معنی میں ہے اور اس جملے کا مطلب یہ تھا کہ آپ سے پوچھو تو سہی آپ ﷺ جو وصیت لکھوانا چاہتے ہیں تو کیا آپ ہم سے جدا ہو رہے ہیں؟ (تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم ج ۲ کتاب الوصایا)

محمد بن جابر..... الغار من الطاعون الخ یہاں طاعون کی بیماری سے بھاگنے والا کو کفار کے مقابلہ سے بھاگنے والے کے ساتھ بحیثیت گناہ کبیرہ کے تشبیہ دی گئی ہے اس حدیث کی اشارہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طاعون وغیرہ امراض متعدیہ سے نہیں ہیں لیکن ہر من المجذوم کما تفر من الأسد سے سمجھا جاتا ہے کہ جذام وغیرہ امراض متعدیہ سے ہیں فکیف التوفیق حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدوی کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور مسبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے واصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا (۱) بعض لوگ اسے مؤثر بنفسہ سمجھتے تھے (۲) بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تا شیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا (۳) بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تا غیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تا شیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے لیکن عدوی سے مرض مختلف نہیں ہو سکتا مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بناء پر عدوی کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں۔ چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کی اعتقاد میں کمزور ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جایگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہوگا تو ایسے شخص کے لیے دخول و خروج مکروہ ہے حدیث باب میں جو ممانعت الیٰ ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے اور نیز اگر اپنا اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں (الکوکب الدرری - درس ترمذی)

باب تمنی الموت و ذکرہ

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ لا يتمنی أحدکم الموت الخ ^(مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۰) یعنی اس حدیث

میں موت کی آرزو پر نہیں وارو ہے اور انسؓ کی حدیث، وتوفنی اذا كانت الوفاء خیر الی (متفق علیہ، مشکوۃ ص ۱۳۹ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے تمنائے موت جائز ہے

وجہ تطبیق: (۱) دنیاوی ضرر خواہ جانی ہو یا مالی اس پر تمنائے موت کرنے سے منع کیا گیا کیونکہ یہ تقدیر الہی پر ناراضگی کی علامت ہے اور حدیث انسؓ میں دینی ضرر اور فتنہ و فساد کے خوف سے تمنائے موت کر نیکی طرف اشارہ کیا گیا ہے ”فلا تعارض“ بلکہ دیدار الہی کے شوق و محبت اور دینی ضرر سے حفاظت، آخرت کی نعمتوں کی آرزو میں تمنائے موت کمال ایمان کی علامت ہے چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے دینی ضرر و نقصان وغیرہ کے خوف سے موت کی آرزو کی تھی اور مدینہ منورہ میں موت کی آرزو کرنا مستحب ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے یہ دعا مانگی تھی اللھم ارضقنی شھادۃ فی سبیلک واجعل موتی ببلد رسولک (بخاری) (مظاہر حق ج ۳ ص ۶۷۶ ج ۲ ص ۲۱۱)

(الفصل الثانی): حدیث: عن بریدۃؓ المؤمن یموت بعرق الجبین یعنی

مؤمن پیشانی کے پسینے کیساتھ مرتا ہے،

تشریحات: (۱) یہ سکرات الموت کی شدت سے کنایہ ہے جو تکفیر ذنوب اور مرتبہ بلند

ہونے کے سبب ہوتا ہے (۲) اس بات سے کنایہ ہے کہ مؤمن عبادات میں ریاضت و مجاہدہ اور حلال روزی مہیا کرنے میں اتنی مشقت و محنت اٹھاتا ہے کہ اسکی موت تک اسکی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے (۳) آسانی موت کی طرف اشارہ ہے یعنی زیادہ مشقت نہیں ہوتی صرف مؤمن کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے (۴) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام و کچھ کر جو بندہ پرندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اسے پسینہ آ جاتا ہے،

(العلیق ج ۲ ص ۲۱۲ درس ترمذی وغیرہ)

باب مایقال عند من حضره الموت

حمدرش: عن ابي سعيد وابی هريرة لقنوا موتاكم الخ یہاں موتی کہنا ہمارے مراد قریب الموت ہے اور بعض نے کہا کہ موتی میت کی جمع ہے ہم من حضره الموت جو لوگ قریب مرگ ہوں یعنی جس پر علامت موت ظاہر ہونے لگے تو اس کے رو برو کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھتا کہ وہ بھی ستر پڑھے، مگر اسکو پڑھنے کے لئے نہ کہا جائے، کہ بدحواسی کے سبب اس کے منہ سے کہیں انکار نکل نہ جائے پھر جب ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے اس لئے کہ مقصود تو تحض یہ ہے کہ اسے من کان اخر کلامہ لا الہ الا اللہ و عمل الجنة کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اسے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہوگی اسلئے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کی بعد دنیوی بات چیت کرے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے (درس ترمذی) جمہور علماء کے نزدیک تلقین مستحب ہے لیکن تلقین مروجہ جو بعد التذقیں کی جاتی ہے اسکی اختلاف ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۱۵ اور درس ترمذی ج ۳ ص ۲۲۲، ۲۲۳ میں ملاحظہ ہو،

حمدرش: عنه (عبد الرحمن بن کعب) عن ابيه انه كان يحدث ان رسول الله ﷺ قال انما نسمة المؤمن الخ. (مشکوٰۃ ص ۱۸۶)

تشریح: یہاں نسمة سے مراد روح ہے اگر یہ ذات انسان (جو جسم و روح سے مرکب ہے) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی عالم برزخ میں مومن کی روح پرندہ کے قالب میں جنت کے درختوں سے کھاتی رہتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین غیر شہداء کی ارواح بھی بشکل طیر جنت میں ہونگی بعض نے یہ فرق بتایا کہ شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں آجائیں گی، محققین علماء نے فرمایا کہ حدیث مذکور شہداء کی ارواح پر محمول ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۳ ص ۳۳۶ میں ملاحظہ ہو،

باب غسل الميت وتكفينه

غسل میت کے متعلق اختلاف ہے، غرائب: (۱) بعض کے نزدیک سنت ہے (۲) جمہور احناف کے نزدیک واجب ہے، (۳) امام نوویؒ نے فرض علی الکفایہ ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا، شیخ زکریاؒ نے نقل فرمایا وهو ذہول شدید فان الخلاف مشہور عند المالکیۃ حتی ان القرطبی رجح انه سنة لكن الجمهور علی وجوبہ (او جز المسالك ج ۲ ص ۴۲۱) دلائل وجوب: (۱) قوله عليه السلام للمسلم على المسلم سنة حقوق منها اذا مات ان يغسله (۲) عن عبد الله بن احمد في المسند ان ادم عليه الصلوة والسلام غسلته الملائكة وكفنوه وحنطوه (الحديث) وفيه ثم قالوا يابني ادم هذه مبيلكم (رواه البيهقي بمعناه، او جز المسالك ج ۲ ص ۴۲۱) (۳) سن ابن عباس انه عليه السلام قال اغسلوه بماء وسدر (متفق عليه) اس طرح وجوب پر متعدد احادیث وال ہیں اور اخبارا حاد سے اثبات فرضیت خلاف اصول ہے لہذا واجب ہونا رائج ہے، چنانچہ اگر کوئی مردہ آدمی پانی میں پایا گیا تو اسکو بھی غسل دینا واجب ہوگا اور پھول اور پھٹ گیا تو اس پر پانی بہا دیا جائیگا،

اسباب غسل میت: (۱) بعض نے کہا ہے کہ غسل میت کا سبب موت کی وجہ سے میت کا نجس ہونا ہے اور بعد الغسل مردہ انسان کا پاک ہو جانا اسکی تکریم کی وجہ سے ہے بخلاف دوسرے مردہ جانور کے کہ وہ بعد الغسل بھی ناپاک رہتے ہیں (۲) بعض نے کہا غسل میت کا سبب وہ حدیث ہے جو استرخاء مفصل کی وجہ سے مردہ کے اندر طول کر جاتا ہے ورنہ حقیقت میں مردہ انسان ناپاک محض ہے، (واللہ اعلم)

حدیث: عن عائشةؓ قال ليس فيها قميص ولا عمامة، (مشکوٰۃ ص ۱۸۱) تشریح: کفن تین قسم کی ہے (۱) کفن ضرورت یعنی جو میسر ہو اس سے کفن دیدیا جائے (۲) کفن جواز یعنی مرد کو دو کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو تین کپڑے میں کفن دینا (۳) کفن سنت مرد کو تین کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو پانچ کپڑے میں کفن دینا اب مردوں کے تین کپڑے کے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تین چادریں کافی ہیں اور قیص مسنون نہیں (۲) احناف کے نزدیک دو چادریں اور ایک قیص مسنون ہے اور میت کی قیص کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس میں نہ کلیاں ہوں نہ استین اور نہ وہ سلی ہوئی ہو بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے اور درمیان چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے البتہ روایات کے مجموعہ سے یہی رائج معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قیص بھی جائز ہے جہاں تک نبی کریم ﷺ کے کفنائے کا تعلق ہے اس میں بھی رائج یہی نظر آتا ہے کہ جس قیص میں آپ ﷺ کی وفات ہوئی اس قیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے کفن میں قیص نہ ہوئی تھی۔

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباس قال کفن رسول اللہ ﷺ فی ثلثة اثواب نجرانیة الحلبة ثوبان والقميص الذی مات فیہ (ابوداؤد ج ۲ ص ۹۳) (۲) عن جابر قال کفن رسول اللہ ﷺ فی ثلثة اثواب قميص وازار ولفافة (کامل لابن عدی) (۳) عن عبد اللہ بن مغفل انه علیہ السلام کفن فی قميصه (۴) عن شداد بن الہاذ ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی ﷺ فامن به ثم مات فکفنه النبی ﷺ فی جبة النبی ﷺ (طحاوی) (۵) آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں جنکو کفن دیا ہے اس میں قیص کا ذکر ہے جیسے عبداللہ بن ابی کو آپ ﷺ نے اپنی قیص کفن کیلئے عطا فرمائی تھی (۶) صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ انسان عادیۃً اپنی زندگی میں تین کپڑوں میں رہتا ہے لہذا موت کے بعد بھی ان میں رہنا چاہیئے۔

جوابات: (۱) نبی کریم ﷺ کی کفن میں قیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت رائج ہے جس میں قیص کا اثبات ہے، (۲) آنحضرت ﷺ کے کفن کا حال صحابیات کے صحابہؓ کو زیادہ معلوم ہے لہذا عبداللہ بن عباسؓ اور جابرؓ وغیرہ کی روایات

عائشہؓ کی روایات کے مقابلہ میں رائج ہوگی (فتح القدیر ج ۲ ص ۷۷، التعلیق ج ۲ ص ۲۳۲، اوجز المسالك، درس ترمذی وغیرہ)

عورت کا کفن: عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا سنت ہے، قمیص، چادر، دوپٹہ،

لقافہ اور سینہ بند،

دلیل: عن لیلی بنت قائف قالت کنت فیمن غسل ام کلثوم ابنة رسول الله

ﷺ عند وفاتها فكان اول ما اعطانا رسول الله ﷺ الحقاء (چادر) ثم الدرع

(قمیص) ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد فی الثوب الاخر (ابوداؤد ج ۲ ص ۹۳)

محرم کے کفن کا مسئلہ: محمد رش: عن عبد الله عباسؓ وکفنوه فثوبیه

ولا تمسوه بطیب - (مشکوٰۃ ص ۱۶)

مسئلہ خلافتیہ مذہب: (۱) شافعی، احمد اور احناف کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت

احرام میں مر جائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے لہذا اسکے احرام کے دونوں کپڑوں میں دفن کیا

جایگا اور اسکا سر ڈھا لکنا اور خوشبو لگانا درست نہیں یہ عثمان رضی اللہ عنہ اور ابن عباسؓ وغیرہم سے بھی منقول

ہے (۲) ابو حنیفہ، مالک، داؤد احناف کے نزدیک محرم میت کا حکم دوسرے حلال مردوں کی طرح ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: حدیث الباب ہے،

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابن عباسؓ عن رسول الله ﷺ فی المحرم

یموت قال خمر وہ (دارقطنی) (۲) عن عائشہؓ اصنعوا به ماتصنعون بموتناکم

(موطاما لک) (۳) اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة الا من صدقة جاریة او علم

ینتفع به او ولد صالح یدعوله (مسلم ج ۲ ص ۴۱) لہذا بعد الموت اسکا احرام ختم ہو گیا (۴)

حسن بصریؒ فرماتے ہیں اذا مات المحرم فهو حلال (۵) حضرت عائشہؓ سے منقول ہے

اذا مات المحرم ذهب احرام صاحبکم، وغیرہ

جوابات: (۱) یہ خصوصیت پر محمول ہے اس پر چند قرآن ہیں (الف) اغسلوا البسدر فرمایا

حالانکہ یہ محرم کیلئے منع ہے (ب) مسلم شریف ج ۱ ص ۲۸۲ میں آتا ہے لا تمسخر وواجہہ

حالانکہ محرم کیلئے عدم غط وجہ شرط نہیں (د) لہذا یہ یسٹ یوم القیامہ ملیا یہ قبولیت حج کی طرف اشارہ ہے لہذا یہ بھی خصوصیت کا ایک قرینہ ہے (۲) کفن جواز پر محمول ہے کیونکہ انکے پاس صرف دو کپڑے موجود تھے (العلیق وغرہ)

باب المشی بالجنابة والصلوة علیہا

حمید ربیع: عنہ (ابی سعیدؓ) إذارأیتم الجنابة فقوموا - (مشکوٰۃ ص ۱۶۱)
مسئلہ خلافہ: مذاہب: (۱) احمدؒ، اوزاعیؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک جو لوگ جنازہ کے ساتھ چلیں ان پر اعتناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہنا واجب ہے (۲) ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماسونؒ کے نزدیک جنازے کیلئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے اور ابن حزمؒ قیام کے استحباب کا قائل ہیں (۳) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، اور مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونے کا حکم منسوخ ہے اور پیچھے چلنے والوں کے لیے زمین پر رکھنے سے پہلے بیٹھنا جائز ہے
دلائل فریق اول: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی ہریرۃؓ قال مرّ النبی ﷺ بجنازة فقام وقال قوموا فان للموت فزعا ،

دلائل فریق ثانی: (۱) عن حمیڈ بن کسان رسول اللہ ﷺ أمرنا بالقیام فی الجنابة ثم جلس بعد ذالک فامرنا بالجلوس (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۲) عن علیؑ انه علیہ السلام کان یقوم للجنابة ثم جلس بعد (مسلم)
جواب: (۱) جنازے کیلئے کھڑے ہونیکا حکم احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے،
 (۲) ابن حزم ان احادیث کو استحباب پر حمل کرتے ہیں

حمید ربیع: عن ابی ہریرۃؓ ان النبی ﷺ نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بہم الی المصلی فصاف بہم وکبر اربع تکبیرات - (مشکوٰۃ ص ۱۶۱)
تشریح: نجاشی حبشہ کے بادشاہوں کا لقب ہے یہاں نجاشی سے اسحمہ مراد ہے جو عہد نبوی میں حبشہ کا بادشاہ تھے اور یہ پہلے تو دین نصاری کے پیرو تھے مگر بعد میں آنحضرت ﷺ کی رسالت پر ایمان لائے اسلام اور مسلمانوں کے بہت خدمت کئے ہیں،

اس حدیث سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔

(۱) صلوٰۃ جنازہ فی المسجد کا مسئلہ: مذاہب (۱) مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا منع

اور مکروہ ہے۔ حنفیہ اور موالک: انیہ یک، پھر حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمام کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور صحیح قول کے مطابق اگر جنازہ مسجد کے باہر ہو تب بھی مکروہ ہے جبکہ کی تنگی اور بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو

دلائل احناف و موالک: (۱) حدیث الباب کہ آنحضرت ﷺ نے جنازہ پڑھنے کیلئے

عید گاہ تشریف لے گئے اگر مسجد نبوی میں پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو اتنی تکلیف گوارا کر کے باہر نہ جاتے، (۲) ابی ہریرہؓ کی حدیث قال من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شئ لہ و فی روایۃ فلا اجر لہ (ابوداؤد، احمد، طحاوی، بسند جید) (۳) مدینہ طیبہ میں جنازہ گاہ مسجد سے الگ مقرر ہوتا ہے

دلیل شوافع و حنابلہ: عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمن ان عائشۃ لما توفی

سعد بن ابی وقاصؓ قالت ادخلوا بہ المسجد حتی اصلى علیہ فانکر دالک علیہا فقالت واللہ لقد صلی رسول اللہ ﷺ علی ابنی بیضاء فی المسجد سہیل واخیہ (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵)

جواب: تمام صحابہ و تابعین کا انکار کرنا خود عدم جواز اور نسخ کی دلیل ہے باقی

آنحضرت ﷺ کا فعل کسی عذر کی وجہ سے تھا، کہ آپ ﷺ مختلف تھے یا بارش کی حالت تھی، لیکن عائشہؓ نے اس حکم کو عام سمجھ لیا تھا، تو یہ ان کا اجتہاد تھا۔

(۲) غائبانہ صلوٰۃ جنازہ کا مسئلہ: آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی اب

امت کیلئے اس کا کیا حکم ہے اس پر ائمہ کا اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہے

(۲) احناف، موالک، احمد (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں

اور امام بخاریؒ کی رائے اور ان کا دھجنا بھی یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں ہے (لامع الدراری)

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے (۲) حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے معاویہ المر فی اللشی صحابی پر تبوک میں نماز جنازہ پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی

دلائل احناف: (۱) آنحضرت ﷺ کا عام تعامل یعنی بے شمار صحابہ کرام مختلف شہروں

میں وفات پائے ہیں اور جنگ میں جام شہادت نوش فرمائے ہیں ان میں سے آپ کے محبوب ترین صحابہ کرام میں ستر قراء صحابہ کو میر معونہ میں شہید کر دی گئیں ہیں لیکن آپ ﷺ نے ان پر غائبانہ جنازہ کی نماز نہیں پڑھی علامہ ابن القیمؒ لکھتے ہیں لم یکن من ہدیہ صلی اللہ علیہ

وسلم الصلوۃ علی کل میت غائب فقد مات خلق کثیر من المسلمین وهم غیب فلم

یصل علیہم (لامع الدراری ج ۴ ص ۴۳۳) قریب قریب یہی مضمون علامہ ابن ہمام خفیؒ نے

فتح القدیر ج ۱ ص ۲۵۶ میں تحریر فرمایا ہے واضح رہے کہ آپ ﷺ کے معمولات اور طرز عمل سے

جس طرح کسی فعل کی مشروعیت اور سنیت ثابت ہوتی ہے اسی طرح کسی فعل کے اسباب و تقاضے

کی باوجود آپ کے ترک فعل پر مواخبت و مداومت سے بھی امت کے لئے اس فعل کی عدم

مشروعیت اور عدم سنیت ثابت ہوتی ہے مکاصرح ابن تیمیہؒ وتر کہ سنة کما ان فعله سنة

حالانکہ آپ کا ارشاد یہ تھا لا یسموت احدکم الا اذنتمونی بہ فان صلوۃتی علیہ رحمة لہ

(۲) تعامل صحابہ یعنی خلفاء راشدین کے ادوار میں بہت سے صحابہ مختلف بلاد میں انتقال ہوئے

لیکن خلفاء راشدین نے ان پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی اور نہ کسی نے حدیث نجاشی وغیرہ سے غائبانہ

نماز جنازہ کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے (۳) نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے

چنانچہ علامہ شافعیؒ لکھتے ہیں و شرطها ایضا حضورہ و وضعہ امام المصلی فلا تصح علی

غائب (ج ۲ ص ۲۰۹) لہذا غائبانہ نماز غیر مشروع اور ناجائز ہے (۴) آپ ﷺ کی وفات کے

موقع پر بہت سے صحابہ کرام مدینہ سے باہر دوسرے ملکوں میں تھے جو کہ آپ ﷺ کی تدفین کے

بعد دوسرے تیسرے روز مدینے پہنچے ہیں لیکن صحابہ کرام کی کسی جماعت سے یا کسی فرد سے یہ

منقول نہیں ہے کہ انہوں نے مدینہ سے باہر آپ ﷺ پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ صرف

مدینہ میں حاضر اور موجود لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہے جو اسی روز پہنچ پائے ہیں جبکہ آپ ﷺ

سے زیادہ کون مستحق تھا کہ اس پر عابانہ نماز جنازہ ادا کی جائے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کرام یہی سمجھتے تھے کہ عابانہ نماز مشروع نہیں ہے اور یہ کہ نجاشی کا واقعہ خصوصیت پر محمول ہے اس واسطے کسی نے بھی اس پر استدلال کر کے عابانہ نماز جنازہ پڑھنے کی خواہش ظاہر نہیں کی

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیری تحریر فرماتے ہیں عابانہ نماز جنازہ سوائے نجاشی کے واقعہ کے کسی موقع پر آپ سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ آپ کے ساتھ خاص تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے (فیض الباری ج ۲ ص ۴۶۹) اور اگر اس واقعہ کو صحیح تسلیم کیا جائے تو حدیث طبرانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کا نماز جنازہ پڑھنا عابانہ نہ تھی کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہے کہ جنازہ کا تختہ آپ کے سامنے لایا گیا تھا اور آپ نے گویا جنازہ حاضر پر نماز ادا کی ہے اور اگر یہ نماز عابانہ ہوتی تو جبرئیل علیہ السلام کا ان سے یہ سوال کرنا کہ آپ اس پر نماز جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں تو میں زمین کو سمیٹ دوں تاکہ جنازہ آپ کے سامنے ہو جائے وغیرہ گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ عابانہ نماز مشروع ہونے کی صورت میں زمین کو سمیٹنے کا کوئی فائدہ نہ تھا یہ تو آپ ﷺ کے معجزات اور خصوصیات میں سے تھا لہذا اس حدیث سے عابانہ نماز جنازہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے (جواہر الفتاویٰ) علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں وبالجملۃ لا نترک سنۃ فاشیۃ مستمرة لأجل الوقائع الجزئیۃ الّتی لم تنکشف وجوہها ولم تدر اسبابها (فیض الباری ج ۲ ص ۴۷۱)

(۲) نجاشی کا جنازہ عابانہ نہ تھی چنانچہ ابن حبان نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ وہم لا یظنون الا ان جنازۃ بین یدیه (ابن حبان فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۵۵) یعنی صحابہ کرام یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی کا جنازہ حاضر تھا اس طرح فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۸ میں ہے کہ ہم (صحابہ) نے آپ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی اس حال میں کہ دیکھ رہے تھے کہ اس کا جنازہ ہمارے سامنے ہے یعنی جنازہ معجزانہ طور پر آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا تھا، نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے کشف للنبی ﷺ عن سریر النجاشی حتی راہ وصلی علیہ (مرقات ج ۳ ص ۴۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب: باقی رہا یہ شبہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر عاتبانہ نماز جنازہ جائز نہیں ہے تو حرمین شریفین اور بعض دوسرے ممالک میں موقر علمائے کرام اور عامۃ الناس عاتبانہ نماز جنازہ کیوں پڑھتے ہیں؟ تو اس کا جواب تو بالکل واضح ہے کہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور اکثر اہل علم اس کو ناجائز اور غیر مشروع سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اور چونکہ اس وقت حرمین شریفین کے ائمہ حنبلی یا شافعی ہوتے ہیں اور مقامی نمازیوں کی اکثریت بھی حنبلی یا شافعی ہوتی ہے اس لیے وہ عاتبانہ نماز جنازہ پڑھتے ہیں جبکہ حکومت بھی تقریباً انھیں لوگوں کی ہے لہذا کسی ایک مذہب والے عمل کو پوری دنیا کی امت مسلمہ پر حجت قرار نہیں دیا جاسکتا نہ دوسرے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور دوسری یہ بات کہ اختلاف سے بچنے کی غرض سے یا سیاست عاتبانہ نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز جنازہ کوئی سیاسی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص دینی فریضہ اور عبادت ہے لہذا جہاں پر اس کی مشروعیت ہے اس کو عبادت اور فریضہ دینی کی نیت سے ادا کرنا ضروری ہے سیاست یا سیاسی فوائد کی نیت سے ادا کرنا ناجائز اور باطل ہے،

(۳) تکبیرات جنازہ: مسئلہ خلاfiہ: مذاہب: (۱) ابن ابی لیلیٰؒ اصحاب معاذ بن جبلؒ اور ابویوسفؒ (فی رولیت) کے نزدیک جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں (۲) ابن عباسؒ اور زر بن حبیشؒ سے سات تکبیرات منقول ہیں (۳) ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک چار تکبیرات ہیں،
دلیل ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ: (۱) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال کان زید بن ارقم یکبر علی جنازنا اربعاً وانہ کبر علی جنازة خمساً فسالنا فقال کان رسول اللہ ﷺ یکبر ہا (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵) (۲) عن ابن مسعودؓ انہ صلی علی جنازة فکبر خمساً فسالته فقال کان النبی علیہ السلام یکبر ہا،

دلائل ائمہ اربعہ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام صلی العیدین باربع تکبیرات وقال احفظوہن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (طحاوی) (۳) عن ابن عباسؓ قال اخر جنازة صلی علیہا النبی ﷺ کبر علیہا اربعاً (بیہقی)

جوابات: (۱) روایات میں آنحضرت ﷺ سے چار سے لیکر نو تکبیرات تک ثابت ہیں لیکن عمرؓ کے زمانہ میں چار تکبیرات پر صحابہ کا اجماع ہو گیا (احمد بیہقی) لہذا وہ روایات ابتداء پر محمول ہیں (۲) وہ منسوخ ہیں کما مرفی حدیث ابن عباسؓ وروی العاکم والطبرانیؒ والبیہقیؒ اخر ما کبر النبی ﷺ علی الجنائز اربع تکبیرات وکبر عمرؓ علی ابی بکرؓ اربعاً وکبر ابن عمرؓ علی عمرؓ اربعاً وکبر الحسن علی علیؓ اربعاً وکبر الحسین علی الحسنؓ اربعاً وکبرت الملائکة علی ادم علیہ السلام اربعاً (حاشیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵، اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۴۱ وغیرہا)

حمید ربیع: عن طلحة بن عبد الله بن عوف قوله فقر أفتاحه الكتاب فقال لتعلموا انها سنة، (مشکوٰۃ ص ۱۴۵)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، کے نزدیک تکبیر اولیٰ میں سورۃ فاتحہ کی قرأت مسنون ہے اور ایک روایت کے مطابق واجب ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک فاتحہ کا پڑھنا بیت قرأت درست نہیں البتہ بیت دعا و ثنا درست ہے و بروایت شرملائی مستحب ہے،

دلائل شوافع: (۱) اثر الباب (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی علیہ السلام قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) (۳) لحی حدیث ام شریکؓ قالت امرنا النبی ﷺ ان نقرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب (ابن ماجہ) اس طرح اور بھی چند آثار ہیں،

دلائل ابوحنیفہؒ، مالکؒ وغیرہما: (۱) مالک عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ كان لا يقرأ فی الصلوة علی الجنائز (موطأ مالک) (۲) قال مالک قراءۃ فاتحة الكتاب فیہا لیس بمعمول بہ فی بلدنا بحال (ابن رشدنی بذیہ المجتہد) یہاں بلدنا سے مراد مدینہ ہے جو صحابہ و تابعین کا مرکز تھا، لہذا تعامل اہل مدینہ سے عدم قرأت ثابت ہوا (۳) تعامل اہل کوفہ بھی عدم قرأت فاتحہ پر ہے (۴) عن عبد الرحمن بن عوفؓ وابن عمرؓ انہما

قالا ليس في الجنازة قراءة شيء من القرآن، اسطر ح ۱۷۲ ص ۳۵۶
 میں اور چند آثار منقول ہیں (۵) عن جابرؓ قال ما اباح (ای لم یعین) لنا رسول اللہ ﷺ
 ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ فی الصلوة علی المیت بشئ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۹۴)
جوابات: (۱) حدیث ام شریکؓ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ اسکی سند
 میں ضعف ہے، الحاصل نماز جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کے سلسلے میں جتنی روایات پیش کی جاتی ہیں
 حدیث الباب کے علاوہ سب ضعیف ہیں (الف) مثلاً طبرانیؒ نے ام عقیفؓ سے جو روایت نقل
 کی ہے اسکی سند میں عبدالمعتم نام کا ایک ضعیف راوی ہے اور (ب) اسماء بنت یزید سے جو روایت
 نقل کیا ہے اس میں معطل بن حمران ضعیف راوی ہے، (ج) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حضرت
 جابرؓ سے جو روایت کی ہے اسکی سند میں ابراہیم بن ابی یحییٰ متروک ہے اور عبد اللہ بن محمد عقیل بہت
 ضعیف راوی ہے اور (د) طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ابو ہریرہؓ سے جو روایت نقل کیا ہے اسکی سند میں
 ناہض بن قاسم مجہول ہے (۵) نیز معجم اوسط میں ابن عباسؓ سے جو روایت کی اسکی سند میں یحییٰ بن
 یزید بن عبد الملک نوفل ضعیف ہے، مذکورہ قرینہ سے انکے دلائل دعا و ثواب پر محمول ہیں کما قال
 الطحاویؒ لعل قراءة الفاتحة كانت علی وجه الدعاء لا علی وجه التلاوة یعنی دعا کی
 سنت، فاتحہ سے بھی ادا ہو جاتی ہے (۳) اثر الباب میں سنہ کے معنی الطریقتہ المسلموۃ فی الدین
 و بہ قال الطحی (حاشیہ مشکوٰۃ) (۴) یا سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں بلکہ سنت استنباطی مراد ہے
 چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بعض وقت صحابی النہ کہکے سنت استنباطی مراد لیتے
 ہیں حدیث ابن عباسؓ کے متعلق ترمذیؒ فرماتے ہیں هذا حدیث ليس اسنادہ ہذا لک
 القوی و ابراہیم بن عثمان الراوی منکر الحدیث (التعلیق ج ۲ ص ۱۳۱) و جز المسالک
 ج ۳ ص ۳۵۵)

حمید بن عن سمرة بن جندب..... فقام وسطها۔ (مشکوٰۃ ص ۱۴۵)
تحقیق وسط: وسط سکون السین و طرف کے درمیانی جس کسی حصہ کو کہا جاتا ہے اور وسط فتح
 السین بالکل درمیانی حصہ (جو مرکز ہو) پر اطلاق ہوتا ہے اسلئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک و المتحرک
 ساکن، یہ متفق علیہ بات ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر کھڑا ہو،

موقف الامام فی الجنازہ کا مسئلہ: موقف الامام کے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک مرد کے وسط اور عورت کے متکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہئے (۲) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ، (فی روایہ) کے نزدیک مرد کے سر اور عورت کی وسط کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور وسط بدن سینہ ہے (۳) احتاف کے نزدیک امام دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہو علامہ ابن ہمامؒ نے اس روایت کو راجح قرار دیا ہے،

دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ اس صورت میں زیادہ تسر ہوتا ہے

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب (۲) عن انسؓ انه قام عند رأس الرجل فکبر اذ

تکبیرات ثم جئت بالمرأة الانصارية فقام النبی علیہ السلام عند عجیزها (ابوداؤد ج ۲ ص ۴۵۵) (۳) عن نافع ابی غالب قال صلیت مع انس بن مالکؓ علی جنازة رجل فقام حیال رأسه (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۴) نیز ایمان دماغ میں رہتا ہے وہ نماز جنازہ کی سفارش کا سبب ہے،

دلائل أحناف: (۱) عن نافع ابی غالب قال صلیت خلف انس علی جنازة

فقام علی حیال صدره (مسند احمد) (۲) عن ابراهیم النخعی قال يقوم الرجل الذی یصلی علی الجنازة عند صدرها (۳) سینہ قلب کا محل ہے اور قلب کے اندر نور ایمان ہوتا ہے لہذا اسکے پاس کھڑا ہونا اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ شفاعت اسکے ایمان کی وجہ سے کی ہے (ہدایہ)

جوابات: (۱) احادیث کے مقابلے میں قیاس مالک معتبر نہیں، (۲) حدیث الباب

میں وسط کو اگر بالسکون پڑھا جائے تو مطلق درمیانی حصہ مراد ہوگا جس میں سینہ بھی داخل ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اعضاء کے اعتبار سے دراصل سینہ ہی وسط ہے بایں طور کہ سینہ کے اوپر سر اور ہاتھ ہیں اور سینہ کے نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں (۴) اور حدیث انسؓ میں عجیز تھا جو لفظ ہے اس سے یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اس موقع پر سینہ کے سامنے کولہو کی طرف تھوڑا مائل کھڑے ہوئے ہونگے چونکہ یہ دونوں حصے آپس میں بالکل قریب ہیں اسلئے راوی نے یہ گمان کر لیا ہو کہ کولہوں کے مقابل کھڑے تھے (۵) امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے

مانند ہے۔ جشرح اسی حدیث میں مذکور ہیں لہذا جواب کی ضرورت نہیں (۶) نافع بن ابی غالب کی حدیث جس میں خیال رأس کا لفظ آیا ہے روایت مسند احمد کے برخلاف ہے کما مرانفاقی دلائل الاحناف لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۷) یا اس سے مراد سر کثیر تھا توڑا سا میلان ہے (فتح الملہم ج ۲ ص ۵۰۲، مرقاة ج ۴ ص ۴۹، بذل النجوم ج ۴ ص ۲۰۵ وغیرہ)

صلوۃ علی القبور کا مسئلہ: فی حدیث ابی ہریرۃؓ فقال دلونی علی قبرہ فدلّوہ الصخ، حضور ﷺ نے فرمایا اچھا مجھے اسکی قبر بتا دو کہ کہاں ہے؟ آپکو جب اسکی قبر بتادی گئی تو آپ نے اسکی قبر پر نماز پڑھی، اگر میت بغیر نماز جنازہ دفن کی گئی تو اسکی قبر پر نماز پڑھی جائے جس پر حدیث الباب دال ہے لیکن یہ نماز پڑھی جانا میت کے پھٹنے سے پہلے ہے اور اسکی شناخت میں غالب رائے معتبر ہے اگرچہ ابو یوسفؒ نے اسکی مدت تین روز بتایا ہے کیونکہ لاش کا خراب ہونا احوال میت اور موسم و مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے مثلاً موٹا شخص دبلے کی نسبت اور گرمی کے موسم میں سردی کی نسبت جلدی سڑ جاتا ہے بہر حال غالب گمان ہی معتبر ہے،

باعتراض: آنحضرت ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی ہیں؟

جوابات: (۱) اصل میں آنحضرت ﷺ نے شہداء احد کیلئے دعا کی ہے جسکو لفظ صلے سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) شہداء چونکہ زندہ ہیں انکے اجسام صحیح سالم ہیں اس لئے انکی قبروں پر اگر حقیقہ نماز بھی پڑھی گئی تو کوئی حرج نہیں،

نہا ہے: (۱) امام مالکؒ کے نزدیک صلاۃ علی القبر مطلقاً ناجائز ہے خواہ اس سے پہلے نماز پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو، (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا اس کے لیے صلاۃ علی القبر جائز ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف دو صورت میں جائز ہے (۴) ولی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا (۵) جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو ان دو صورتوں کے سوا کسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر جائز نہیں ہے اور وہ جواز اتنی مدت تک ہے جب تک میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں اور اسکی کوئی متعین مدت مقرر نہیں۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید صحابی مذکور کو صلوٰۃ جنازہ پڑھ کر دفن کیا گیا تھا، (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ رأى قبر امتبذا (منفرد ۱۵) فصف أصحابه فصلی علیہ (ترمذی) قال احمدٌ صح ست وقائع للصلوٰۃ علی القبر (عرف الشذی ص ۳۸۴)

دلائل احناف: (۱) معدودے چند مقامات کے علاوہ لاکھوں قبروں پر صحابہ کرام کا گذر ہونا اور اعادۃ صلوٰۃ جنازہ کا ثبوت نہ ملنا عدم اعادہ کی دلیل ہے (۲) عن نافع عن ابن عمرؓ انه كان اذا انتهى الى جنازة قد صلى علیہ دعا وانصرف ولم يعد الصلوٰۃ (الجوہر النقی ج ۴ ص ۴۸)

جوابات: (۱) واقعات مذکورہ نبی علیہ السلام کی خصوصیت ہیں کیونکہ حدیث الباب کا آخری جز ان هذه القبور مملوءة ظلمة وان الله ينور هالهم بصلواتی اس پر دال ہے، یعنی آپ ﷺ پر تنویر قبر موقوف تھی اسلئے آپ نے اعادۃ صلوٰۃ کی، (۲) انه امرهم ان يؤذوه فلما لم يعلموه وهو الامام فانها دفنت بغير صلوٰۃ (۳) وفي النموذج اللبيب للسيوطی ان الاحناف يقولون ان جنازة مالا تتأدى ولا تسقط في المدينة ما لم يكن النبي في اداءها قال المحدث انور شاه الكشمیری فاذا نقول ان صلواته علیہ السلام كانت صلوٰۃ الولی لانه ولی المؤمنین كما يشير اليه القرآن والاحاديث ويجوز للولی اعادۃ صلوٰۃ الجنازة (عرف الشذی ص ۳۸۵) وقال الملا علی القاری فیؤول الى ان صلوٰۃ الجنازة فی حقہ فرض عین وفي حق غيره فرض كفاية وبه يظهر وجه ما في رواية من صلواته علیہ السلام علی قبر مسکينة غير ليلة دفنتها وفي مرسل سعيد بن المسيب انه ﷺ صلى علی ام سعد بعد شهر لانه كان غائبا عند موتها (مرقاۃ ج ۲ ص ۳۵۰، اوجز المسالك ج ۲ ص ۳۵۰) (فيه ما فيه)

صلوٰۃ علی الشہداء: حمید رشتی: عن جابرؓ وامر بدفنتهم بدمانهم ولم

يصل عليهم، (مشکوٰۃ ص ۱۴۶)

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) شافعی، مالک، اور احمدؒ کے نزدیک شہداء پر صلوٰۃ جنازہ نہ پڑھی جائیگی نہ وجوہاً نہ استحباباً (۲) احناف، ثوری، ابن ابی لیلیٰ، احمدؒ و سنیؒ فی روایت اور اہل حجاز کے نزدیک وجوہاً پڑھی جائیگی،

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تصریح ہے کہ شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی (۲) عن انسؓ ان شہداء احد لم یغسلوا ودفنوا بد ما نھم ولم یصل علیہم (ابوداؤد) (۳) قوله تعالیٰ ولا تحسین الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احياء الخ یہاں تو انکو احياء کہا گیا نماز تو مردوں پر ہوتی ہے نہ کہ زندوں پر، (۴) جنازہ کی نماز شفاعت اور مغفرت کیلئے ہوتی ہے السیف محاء للذنوب وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہداء غسل و نماز وغیرہ سے مستثنیٰ ہیں،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حدیث ابن عباسؓ اتنی یقتلی احد النبی علیہ السلام یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة هو کما ہویر فعون وهو کما هو موضوع (ابن ماجہ ص ۱۰۹) (۲) حدیث عقبہ بن عامرؓ ان النبی ﷺ خرج یوما فصلی علی اهل احد صلواتہ علی المیت (بخاری) (۳) عن عطاء بن ابی رباح قال ان النبی ﷺ صلی علی قتلی احد (ابوداؤد) گویہ روایت مرسل ہے مگر جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے بالخصوص جبکہ اسکے مؤیدات بھی موجود ہوں، (۴) اسطرح شداد بن الہاد کی حدیث ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی ﷺ فامن بہ واتبعہ ثم ہاجر ثم ہزامع النبی ﷺ فاستشهد فکفہ النبی ﷺ فی جبة النبی ﷺ ثم قدمہ فصلی علیہ (طحاوی، نسائی) (۵) فتوح شام کے متعلق واقدہ سے روایت ہے کہ وہاں ایک سو تیس مسلمان شہید ہو گئے تھے حضرت عمرو بن العاصؓ نے تمام ساتھیوں کو لیکر نماز پڑھی انکے ساتھ تقریباً نو ہزار صحابہ اور تابعین تھے، (۶) عن جابرؓ قال فقد رسول اللہ ﷺ حمزة حین جاء الناس من القتال ثم جئ بھم حمزة فصلی علیہ (نیل الاوطار ج ۳ ص ۴۶) اسطرح اور بھی متعدد دلائل ہیں جوابات: (۱) احناف کے مابین تعارض ہے تو اذ تعارضاً تساقطاً کی بنا پر اصل یعنی نماز پڑھنے کی طرف رجوع کریں، (۲) احادیث شنبہ احادیث نافیہ سے راجح ہوتی ہیں اسلئے

دلائل احناف رائج ہیں (۳) حدیث الباب اور حدیث انسؓ میں جو لم یصل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ حنزہ کی طرح ان پر نماز نہیں پڑھی یعنی جسطرح حنزہؓ پر بار بار ستر مرتبہ پڑھی اس طرح دوسرے شہداء پر نہیں پڑھی مگر ہر ایک پر ایک ایک بار پڑھی گئی (۴) قرآن حکیم میں شہداء کو احکام اخروی کے اعتبار سے احیاء کہا گیا نہ احکام دنیوی کے اعتبار سے اور نماز جنازہ احکام دنیوی میں داخل ہے (۵) صلوٰۃ جنازہ کا مقصد صرف شفاعت اور مغفرت نہیں بلکہ رفع درجات وغیرہ بھی ہے اور نماز بچوں کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ گنہگار نہیں اور نبی علیہ السلام پر بھی پڑھی گئی حالانکہ آپ سید المصومین ہیں لہذا دلیل عقلی صحیح نہیں (التعلیق ج ۲ ص ۲۳۴، مرقاۃ ج ۳ ص ۵۴، بذل المجہود ج ۳ ص ۱۹۰ وغیرہ)

محمد بن یونس: عن المغيرة بن شعبه ان النبي ﷺ قال الراكب يسير خلف الجنائز، نبي عليه السلام نے فرمایا سوار جنازہ کے پیچھے چلے،

تشریح: بلا عذر سوار ہو کر جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے اور پیدل چلنا افضل ہے جیسا کہ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک جنازہ میں لوگوں کو سوار دیکھا فرمایا کیا نہیں حیا کرتے تم تحقیق کہ ملائکہ اللہ اپنے قدموں پر ہیں ارنح (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) حدیث الباب عذر یا بیان جواز پر محمول ہے،

قولہ والسطط یصلی علیہ: السقط بضم السين وبکسرہ بم ناتمام بچہ جو وقت سے پہلے گر جائے، اگر جنین پر چار ماہ نہ گزرے بلکہ اسکے قبل حمل ساقط ہو جائے تو بالاتفاق اس پر نماز جنازہ نہیں اگر چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ساقط ہو اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) احمد اور احناف وغیرہما کے نزدیک اگر بچہ چار ماہ اور ایک روایت میں چار ماہ دس دن کے بعد پیدا ہو تو بہر حال اس پر نماز جنازہ پڑھی جائیگی (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اگر بچہ کی زندگی صورت یا حرکت وغیرہ سے معلوم ہو جائے تب اس کی نماز پڑھی جائے ورنہ نہیں،

دلائل احمد واسلمی: (۱) حدیث الباب (۲) وفی روایۃ قال الطفل یصلی علیہ (ترمذی، احمد، نسائی) یہ دونوں حدیث مطلق ہیں علامت حیات وغیرہ کی قید نہیں (۳) روح چار ماہ کے بچے میں ڈال دی جاتی ہے اسلئے نماز پڑھی جانی چاہیئے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن جابرؓ مر فوعا الطفل لایصلی علیہ ولا یروث ولا یورث حتی یتستهل (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۸) (۲) عن جابرؓ مر فوعا اذا استهل الصبی صلی علیہ وورث (نسائی) ان دونوں میں استحلال سے مراد آثار حیات معلوم ہوتا ہے

جوابات: (۱) حضرت جابرؓ کی حدیث مفصل ہے اور مفصل حدیث مجمل مبہم پر حاکم و مقدم ہوتی ہے (۲) حدیث مطلق کو حدیث مقید پر حمل کیا جائے (۳) حدیث الباب میں سقط سے مراد طفل ہے بشرطیکہ اسکی زندگی محسوس ہو جائے نیز چار ماہ دس دن کی جو قید امام احمدؒ (فی رولیت) لگاتے ہیں وہ تو کسی حدیث میں مذکور نہیں اور احمدؒ کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ نص کے مقابلے میں قیاس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (العلیق ج ۲، ص ۲۴۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۵۶، بذل المحمود ج ۳ ص ۳۰۳ وغیرہا)

حمید ربیع: عن الزہری قال رایت رسول اللہ ﷺ وأبا بکرؓ وعمرؓ یمشون امام الجنائزۃ، (مشکوٰۃ ص ۱۶۱)

مسئلہ خلافیہ مذاہب: جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱) ایک قول یہ ہے کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں امام بخاریؒ کا میلان اس طرف ہے، (۲) امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً جنازے کے آگے چلنا افضل ہے۔ (۴) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ ابراہیمؒ، حنفی، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ، اہل ظاہر کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب: (۲) عن انسؓ کان النبی ﷺ یمشی امام الجنائزۃ وأبو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) (۳) عن زیاد بن قیس قال أتیت المدینۃ فرأیت أصحاب النبی علیہ السلام من المهاجرین والانصار یمشون امام الجنائزۃ

(نبیؐ) (۴) جنازہ میں شرکت کر نیوالے سب لوگ میت مجرم کے شفاء ہو کر جاتے ہیں اسلئے انکو آگے آگے چلنا چاہیئے،

دلائل اُحناف وغیرہ: (۱) عن ابن مسعودؓ مرفوعاً الجنائز متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) اسکے ایک راوی ابوامجد کو امام ترمذیؒ نے مجہول کہا ہے مگر چونکہ وہ امام اعظمؒ کے زمانے کے بعد کا ہے لہذا اسکی جہالت قاذب نہیں، نیز بڑے بڑے محدثین ثوریؒ وابن عیینہؒ اور شعبہؒ بھی ان سے روایت کرتے ہیں پھر اس پر طائر طارکا اطلاق کس طرح موزون ہو (۲) عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعبادة المريض واتباع الجنائز (متفق علیہ) اتباع الجناز پیچھے چلنے کو کہتے ہیں (۳) وفي حديث سهل بن سعد ان النبي عليه السلام كان يمشي خلف الجنائز (ابن عدى في الكامل) (۴) عن عبد الرحمن بن ابري قال كنت أمشي في جنازة فيها ابوبكرؓ وعمرؓ وعليؓ وكان ابوبكر وعمر يمشيان امام الجنائز وعلي يمشي خلفها فقلت لعلي اراك تمشي خلف الجنائز وهذان يمشيان امامها فقال علي لقد علمان افضل المشي خلفها على المشي امامها كفضل صلوة الجماعة على صلوة الفردو لكنهما احبا ان يتيسرا على الناس (طحاوی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند صحیح) (۵) عن طاؤس مرسلا ممشي رسول الله ﷺ في جنازة حتى مات الا خلف الجنائز یہ روایت مشی خلف الجنائز کی مواعظت پر دال ہے (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۴۵) اسطر ح اتباع الجناز کے متعلق جتنی احادیث ہیں سب احناف کے متبدلات ہیں (۶) لان المشي خلف الجنائز اظهر وادخل في الاعتاظ والتفكر وأقرب الى المعاوضة اذا احتيج اليها وفيه إيماء الى انهم كالمودعين وإشارة الى انه من السابقين وانهم من اللاحقين

جوابات: (۱) حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اسکا مرسل اور متصل ہونے میں اختلاف ہے ابن المبارکؒ اور نسائیؒ نے مرسل کو ترجیح دی ہے حالانکہ انکے نزدیک مرسل قابل

احتجاج نہیں (۲) یا ابو بکرؓ و عمرؓ جیسے حضرات حاملین ہونے کی حیثیت سے آگے جاتے تھے، (۳) اور انسؓ کی حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا سألتم محمد (ای البخاری) عن هذا الحديث فقال خطأ نیز امام رزینؒ نے حضرت انسؓ سے اس طرح روایت کی ہے انہ قال انتم شفعاء فامشوا عن خلف و امام و معین و شمال، لہذا حدیث انسؓ میں جب تعارض ہے تو اس سے امام الجنازہ کی فضیلت کس طرح ثابت ہو، احادیث مثنیٰ امام الجنازہ بیان جواز پر محمول ہیں (۵) نظم و ضبط اور ازدحام پر محمول ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ کا ارشاد (کما مرانفا) سے معلوم ہوتا ہے دلیل عقلی کا جواب یہ ہے میت کو مجرم قرار دینے میں بدظنی ہے بلکہ میت کو بطور ہدیہ و تحفہ بدر بارایزدی پیش کرتے ہیں اور دستور ہدیہ یہ ہے کہ پہلے پیش کر دیا جائے (مرقاۃ، التعلیق ج ۲ ص ۳۵ وغیرہا)

حمل جنازہ کی کیفیت: حدیث: فی شرح السنة تحمل جنازة سعد بن معاذ بن العمودین - (مشکوۃ ص ۱۶)

مسئلہ خلاصہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک حمل جنازہ کا طریقہ مسنون یہ ہے کہ دو آدمی جنازہ اس طرح اٹھائیں اگلا آدمی اپنی گردن کی جڑ پر رکھے اور پچھلا آدمی اسکو سینہ پر رکھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ شافعیؒ کے نزدیک تین آدمی جنازہ اٹھاوے دو جنازہ کے پیچھے کی جانب کور ہے اور ایک بین العمودین ہو کر سامنے کے حصہ کو اٹھاوے اسکے بعد دوسرے لوگ اغانت کر سکتے ہیں (۲) احناف کے نزدیک میت کو چار پائیں پر اٹھائیں اور چار آدمی ان چار پائیوں کو پکڑیں،

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب ہے جس میں سعد بن معاذؓ کا جنازہ اس طرح اٹھایا گیا ہے، (۲) عن عیسیٰ بن طلحہ قال رأیت عثمان بن عفانؓ یحمل بین عمودی سریر امہ فلم یفارقه حتی وضعه (بیہقی فی سنن الکبریٰ ج ۳ ص ۲۰) اس طرح اور بھی چند احادیث موقوفہ ہیں۔

دلائل احناف: (۱) عن انسؓ من حمل جوانب السریر الا ربع کفر الا ار بعین کبیرہ (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط) (۲) عن ابن مسعودؓ من اتبع الب

بجوانب السریر الاربعہ ولی روایۃ بجوانب السریر کلہا فانہ من السنۃ (ابن ماجہ، یحییٰ) (۳) روى محمد بن الحسن اثابنا أبو حنیفہ حدثنا منصور بن المعتمر قال من السنۃ حمل الجنازۃ بجوانب السریر الاربعۃ (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۸) (۴) عن أبی ہریرۃ قال من حمل الجنازۃ من جوانبها الاربعۃ غفر له مغفرۃ موجبہ ولی روایۃ فقد قضی الذی علیہ (مصنف عبدالرزاق)

(۵) دلیل عقلی: صاحب ہدایہ لکھتے ہیں اس میں نکثیر جماعت بھی ہے اگر جنازہ کے ساتھ کوئی آدمی نہ جائے تو چار حاملین ملکر جماعت بھی پڑھ سکتے ہیں (۶) چار آدمیوں کے اٹھانے میں جنازہ کا اکرام بھی ہے کیونکہ جسکو ایک جماعت نے گردنوں پر اٹھایا ہے اسکے محترم ہونے میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے (۷) چار آدمیوں کے اٹھانے کی صورت میں میت کے زمین پر گرنے سے حفاظت بھی ہے۔

جوابات: (۱) شرح النکح یہ حدیث ضعیف ہے قال النووی فی الخلاصۃ رواہ الشافعی بسند ضعیف ورواہ ابن سعد فی الطبقات بسند ضعیف، (۲) یہ واقعہ صحیح ہے جو حدیث کلی کے مقابلے میں مرجوح ہے، (۳) کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگئی مکان پر محمول ہے (۴) یا قلت حاملین پر حمل کیا جائے (۵) عیسیٰ بن طلحہ کی حدیث میں ایک راوی اسحق ہے جسکے متعلق امام احمد اور نسائی نے کہا انہ متروک، ابن معین نے کہا انہ لیس بشی لا یکتب حدیثہ، (۶) ابن الہمام نے فرمایا انکے متدلات میں جو مرفوع ہے وہ ضعیف ہے اور بقیہ سب موقوف ہیں لہذا ابن مسعود کا قول فانہ من السنۃ کی ترجیح ہونی چاہیے (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۸) (۷) اسحاق ج ۲ ص ۲۳۶ وغیرہا

بعد صلوۃ الجنائزہ ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ دعا کرنا بدعت ہے: محمد بن یحییٰ عن أبی ہریرۃ اذا صلیتم علی المیت فاخلفوا الہ الدعاء، جس وقت تم میت پر نماز پڑھو گے تو اسکے لئے دعا کو خالص کرو، قال الملا علی قاری یمکن أن یکون معناه اجعلوا الدعاء محاصلاً فی القلب وان کان عاماً فی اللفظ، صلوۃ جنازہ سے فراغت کے بعد قبل

الدفین ہیئت اجتماعہ کے ساتھ ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مکروہ اور بدعت ہے کیونکہ اس طرح دعا کرنا آنحضرت ﷺ، صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں چنانچہ (المحرر الرائق ج ۲ ص ۱۸۳) میں ہے ان الدعاء بعد الجنائزہ مکروہ ولا بدعوا بعد التسليم اور فتاویٰ سراجیہ ص ۳۳ میں ہے اذا فرغ من الصلوة لا يقوم للدعاء اور مرقاة میں ہے ولا بدعو للمیت بعد صلوة الجنائزہ لانه يشبه الزيادة في صلوة الجنائزہ لیکن مبتدعین بعد الجنائزہ دعائے مروجہ پر اصرار کرتے ہیں اور بطور دلیل حدیث الباب کو پیش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ صلینم ماضی کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ اخلاص دعا کا حکم نماز جنازہ کے بعد ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب کے معنی یہ ہیں اذا اردتم الصلوة علی المیت

فما خلصوا له الدعاء جوسا کہ اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا الخ اور فاذا قرأت القرآن فاستعد بالله اور واذا أتى احدکم الجمعة فلیغتسل وغیرہ میں ارادہ کے معنی لئے جاتے ہیں، اسکا مزید قرینہ یہ ہے کہ تہذیبی ج ۳ ص ۴۵ میں یہ حدیث باب الدعاء فی الصلوة علی الجنائزہ میں لائی گئی ہے اسلئے ابن حجرؒ نے فرمایا میت کیلئے دعا کرنا تکبیر ثلاثہ کے بعد رکن ہے (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۹) (۲) یہ روایہ ائمہ مجتہدین کی نظر میں بھی تھی لیکن انہوں نے اس کے باوجود دعا کی نفی کی ہیں (۳) یا یہ انفرادی دعا پر محمول ہے،

باب دفن المیت

حمید بن: ان سعد بن ابی وقاصؓ قال..... الحدو الی لحداء، (مشکوٰۃ ص ۱۰۱)

تشریح: لحد یہ ہے کہ قبر کے اندر قبلہ کی طرف گڑھے کر دیا جائے جسکو بغلی قبر کہتے ہیں ثقی یہ ہے چوڑی قبر کھود کر اسکے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر اس میں مردہ دفن کر دیا جائے جسکو صندوقی قبر کہتے ہیں۔

مذاہب: (۱) احناف کے نزدیک بغلی قبر بنانا مسنون ہے بشرطیکہ زمین نرم نہ ہو (۲) شوافع کے نزدیک ثقی مسنون ہے۔

دلیل احناف: عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ اللحد لنا (ای لہذہ الامۃ)

والشوق لغیر نا (لمن کان قبلنا من أهل الایمان) (ترمذی)

دلیل شوافع: توارث اہل مدینہ، کہ مدینہ والے مسلمان میت کو واسطے شق بناتے تھے نہ کہ لحد

جواب: مدینہ کا قبرستان جنت البقیع کی زمین نرم ہے اس میں لحد بنانا ممکن نہیں اسلئے شق

بنانے کو اختیار کرتے تھے، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت دونوں جائز ہیں شق کو مکروہ کہنا صحیح

نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام کی قبر کھودنے کیلئے صحابہ کرام نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھود نیوالے اور

شق قبر کھود نیوالے میں سے جو پہلے آجائے وہ اپنے دستور کے مطابق کھودیکا (ابن ماجہ، ابن

سعد) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں، اور اللحد لکانا کے معنی لاہل ملکنا اور لغیرنا

سے غیر ملکنا یا لانا سے مراد لمعاشر الانبیاء والشوق لغیر نا سے مراد لغیر الانبیاء بھی

ہو سکتی ہے (اوزالمسا لک ج ۲ ص ۴۷۲، مرقاۃ ج ۳ ص ۶۶)

حمدرس: عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول اللہ ﷺ قطیفة حمراء

، رسول اللہ ﷺ کی قبر میں ایک سرخ چادر ڈالی گئی تھی، یہ وہ چادر ہے جس میں آنحضرتؐ

ﷺ نہاتے اور جس کو آپؐ بچھاتے تھے،

سوال: قبر میں تو کفن کے علاوہ زائد کپڑا رکھنا اور بچھانا مکروہ ہے یہ جمہور کے مذہب

ہے کیونکہ یہ اسراف ہے اور شافعیہ میں سے بغویؒ فرماتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں

جوابات: (۱) سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت تھی (۲) یہ چادر

حضور اکرم ﷺ کے مولیٰ حضرت شقرانؓ نے صحابہ کی اجازت کے بغیر رکھی تھی اور وجہ یہ بیان کی

تھی کہ رقت ان یلبسها أحد بعده ﷺ (۳) صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال

لی گئی چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے ”الاستیعاب“ میں اور حافظ عراقیؒ نے درج ذیل بیت میں اسکی طرف

اشارہ فرمایا و فرشت فی قبرہ قطیفة و قبل آخر جت وهذا ثبت (القیہ فی السیرۃ) (۴) وہ

زمین زیادہ نرم تھی لہذا مزید چادر بچھا دی گئی (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۰، مرقاۃ ج ۳ ص ۶۷ وغیرہا)

قبر کو مسنم بنانا: حمدرس: عن سفیان التمارؒ انه رای قبر النبی ﷺ مسنما

(مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۸)

مسئلہ خلافت: مذاہب (۱) شافعی کے نزدیک قبر کا سطح یعنی چار گوشہ کر کے ہموار بنانا افضل ہے (۲) ابوحنیفہ، مالک اور احمد کے نزدیک قبر کا مسنم یعنی بصورت کو ہاں شتر بنانا افضل ہے،
دلائل شافعی: (۱) عن ابی الہیاج الاسدی الی قوله ولا قبر امشر فالالا سوبتہ
(مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳۸) یہاں اوچی قبر کو برابر کر نیک حکم دیا، (۲) عن القاسم قال دخلت
علی عائشة فقلت یا اماہ اکشفی لی عن قبر النبی ﷺ وصاحبیہ فکشفت لی عن
ثلثة قبور لا مشرفہ ولا لا طئۃ (ای لا لا صقۃ بالارض) مطبوحۃ (مفروشۃ) بیطحاء
العصرۃ الحمراء (صفۃ البطحاء) (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۳۹) اور ابن ج ۱ ص ۱۶۳، مرقاۃ
ج ۳ ص ۶۸، (۳) روی انہ ﷺ مطح قبر ابنہ (ابراہیم) ورش علیہ الماء (مرقاۃ
ج ۳ ص ۶۸)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن سفیان التمار قال دخلت البیت
الذی فیہ قبر النبی ﷺ فرأیت قبر النبی ﷺ وقبرا ابی بکر وعمر مسنمۃ (ابن ابی
شیمہ) (۳) قال ابراہیم النخعی أخبرنی من رأى قبر رسول اللہ ﷺ وقبر ابی
بکرو عمر ناشزۃ من الارض (۴) قال الشعبي رأیت قبور شہداء أحد مسنمۃ وكذا
فعل بقبرا بن عمر و ابن عباس (۵) (العلیق ج ۲ ص ۳۵ عمدة القاری)

جوابات: (۱) ابی الہیاج الاسدی کی حدیث (جس میں آنحضرت ﷺ نے علی کو مامور
فرمایا تھا کہ جس قبر کو بلند دیکھو اسے برابر کر دو) کا مطلب یہ ہے کہ جو قبر بہت بلند ہو یا اس پر تعمیر ہو تو
اسکو پست کر دو (ابن الہمام) (۲) آنحضرت ﷺ کی قبر کو مسطح دیکھنے کے ثبوت سے مسنم کی نفی
نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے مراد زیادت بلند کی نفی ہے چنانچہ ولا لا طئۃ سے یہ بالکل ظاہر
ہے (۳) ابراہیم بن محمد ﷺ کی قبر پہلا تو مسطح بنائی گئی پھر اسکو مسنم کر دی گئی تھی (کذا فی
المسوط والمحیط)

قبر پر عمارت بنانا: حدیث: عن جابر قال نہی رسول اللہ ﷺ ان یجصص
القبر وان یبنی علیہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو پختہ بنانے اور اس پر عمارت تعمیر کرنے سے
معفر فرمایا ہے، امام نووی لکھتے ہیں کہ قبر کو پختہ بنانا اور اس پر تعمیر کرنا گنبد بنانا مکروہ ہے، علامہ

نفسی فرماتے ہیں قبروں پر تعمیر دونوں چیزوں کو محفل ہے خواہ قبر پر پتھر اور اینٹ وغیرہ سے کوئی عمارت بنائی جائے خواہ قبروں کے اوپر کوئی خیمہ وغیرہ کھڑا کیا جائے دونوں ہی صورتیں ممنوع ہیں کیونکہ ان چیزوں سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ فعل جاہلیت بھی ہے کیونکہ کفار میت کے اوپر دس دن تک سایہ رکھتے تھے اسلئے اس مشابہت سے بچانا بھی مقصود ہے، لہذا ہمارے زمانے کی بدعتی رضا خانی قبروں پر شامیانہ لڑکاتے ہیں اور قبروں کی پہرہ داری کرتے ہیں سراسر بدعت اور ناجائز ہے۔
پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے: قولہ وان یقعد علیہ، قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے،
 قبر کے اوپر بیٹھنے سے اسلئے منع کیا گیا کہ یہ مومن کی اہانت ہے اور اس سے میت کو ایذا پہنچتی ہے اور میت کو ایذا پہنچانا اور اسکی اہانت کرنا حرام ہے اب اس وجہ سے یہ سوال متوجہ ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنے کا کیا حکم ہے؟ جسکو اصطلاح میں پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے،

جوابات: (۱) عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میت کے ہڈیوں کو توڑنا زندہ شخص کی ہڈیوں کو توڑنے کی طرح ہے (مصنف عبدالرزاق بیہقی) اس مضمون کے اور بھی چند احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنا اور اسکی ہڈیوں کو توڑنا ناجائز اور گناہ ہے (۲) مردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا ”مثله“ ہے اور مثله کی حرمت تقریباً متفق علیہ ہے جسکی تفصیل ایضاح المسکوٰۃ ج ۳ ص ۲۷۶ میں ملاحظہ ہو، (۳) ملا علی قاریؒ قولہ علیہ السلام کسر عظم المسلم میتا ککسره حیا (موطاء، ابن ماجہ) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں یعنی فی الاثم کما فی روایۃ (۴) قال الطیبیؒ ”اشارة الى انه لا يهان ميتا کمالا يهان حیا (۵) قال ابن الملکؒ ”اشارة الى ان الميت يتا لم (۶) قال الطحاوی حاصلہ ان عظم الميت له حرمة مثل حرمة عظم الحي..... فكان کاسره فی انتهاک الحرمة ککاسر عظم الحي (۷) قال الباجیؒ ”یرید ان له من الحرمة فی حال موته مثل حال حیاته (۸) قال ابن حجرؒ وقد اخرج ابن ابی شیبہ عن ابن مسعودؓ اذی المؤمن فی موته کما اذاہ فی حیاته (۹) قال الزرقانیؒ الاتفاق علی حرمة فعل ذالک به فی الحیاة والممات لا فی القصاص والدية (اوجز المسالک ج ۲ ص ۵۰۷ وغیرہ)

دلیل عقلی: کوئی آدمی عقلاً یہ گوارا نہیں کر سکتا کہ اسکے باپ، ماں، بیوی، بیٹے، بہن کی لاشیں ڈاکٹروں کے حوالے کی جائیں اور وہ انکی چیر پھاڑ کریں اور میڈیکل کالج کے طلبہ کو دے دی جائیں تاکہ وہ ایک ایک عضو کا تجزیہ کریں، اسی طرح کوئی قوم یہ گوارا نہیں کر سکتی ہے کہ اسکے لیڈر اور پیشوا مرنے کے بعد پوسٹ مارٹم کے تحتہ مشق بنائے جائیں مثلاً گاندھی اور لیاقت علی مرحوم گولی کے شکار ہوئے ہیں، طبی قانونی نقطہ نظر سے ضروری تھا کہ ان کا پوسٹ مارٹم کر کے سبب موت کی تشخیص کی جاتی لیکن اس سے احتراز کیا گیا کیونکہ قومی جذبات اپنے محترم لیڈروں کی لاشوں کا چیرنا پھاڑنا برداشت کرنے کیلئے تیار نہیں تھیں (رسائل مسائل ج ۲ ص ۲۵۱) روح اللہ عثمانی لکھتے ہیں مسلمان مرنے والے کے جسم کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں یہ فعل حرام ہے اور اسکے سر اور دیگر اعضاء کو کاٹنے کیلئے دیت دینی ہوگی جو کہ ہم نے کتاب تحریر الوسیلہ میں ذکر کر دی ہے، راقم السطور کہتا ہے مردہ کے اعضاء کاٹنے میں دیت واجب ہو نیکاً جو بلا دلیل دعویٰ کیا یہ صحیح نہیں اور تعلیم و تعلم کے طور پر میڈیکل کالج کے طلبہ جو آپریشن کی مشق کرتے ہیں اس کے لئے جانوروں اور غیر مسلم اموات کو حاصل کرنا چاہئے اور غیر مسلم اموات کا حصول اس قدر دشوار نہیں ہوتا جسکی بنا پر مسلمان میت کی چیر پھاڑ کر کے اسکے بے حرمتی کی جائے خصوصاً اس صورت میں جبکہ پلاسٹک موڈل سے بھی تعلیم شروع کی جا چکی ہے ہاں پوسٹ مارٹم کے ذریعہ کسی بے قصور جان بچانے کا مسئلہ ہو تو یہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے چنانچہ شریعت کا قاعدہ مسلمہ ہے

الضرورة تبیح المحظورات۔

میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے: محمد بن عیسیٰ: عن ابن عباس قال مل

رسول الله ﷺ من قبل رأسه ^{بإحدى يديه} إلى اسفل ^{بإحدى يديه} کے معنی آہستہ آہستہ کھینچنا۔

مسئلہ خلافیہ مذاہب (۱) شافعی کے نزدیک جانب جنوب میں مردہ کو لا کر اولاً سر کو

داخل کرے پھر شمال کی طرف کھینچ کر لے جائے، اور بعض شوافع نے اسکی صورت یہ بتائی کہ مردہ کو

قبر کی جانب شمال کی طرف لے جائے اور پھر کو داخل کر کے جنوب کی طرف کھینچا جائے اسکے

ز نزدیک اسکا نام اسلال ہے جو افضل ہے (۲) احناف کے نزدیک میت کو قبلہ کی جانب سے اتارنا

افضل ہے۔

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب ہے (۲) عن ابی رافع قال قال رسول اللہ ﷺ سعداً وورش علی قبرہ ماء (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۹)

دلائل احتساب: (۱) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ دخل قبر الیلا فاسرج له بسراج فاحد من قبل القبلة (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۸، قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ ﷺ وابوبکرؓ وعمرؓ یدخلون المیت من قبل الکعبۃ (المجم الکبیر) (۳) نیز اس بارے میں جابرؓ اور یزید بن ثابتؓ کی روایتیں بھی منقول ہیں (۴) جہت قبلہ معظمہ اور محترم ہے لہذا اسی طرف داخل کرنا مستحب ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) یہ سئل عذر کیوجہ سے تھا کیونکہ حضور ﷺ کی قبر مبارک قبلہ کی جانب سے دیوار کے متصل تھی لہذا قبلہ کی طرف سے داخل کرنا ممکن نہ تھا (۲) آنحضرت ﷺ کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کے بارے میں روایات مضطرب ہیں کیونکہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالاً (ابن ماجہ) اور ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ان النبی ﷺ ادخل القبر من قبل القبلة ولم یسل سلا (ابوداؤد فی الراہل) لہذا اضطراب کیوجہ سے یہ قابل استدلال نہیں جبکہ روایات احتساب اضطراب سے خالی ہیں لہذا وہ رائج ہیں (۳) حدیث ابی رافع ضرورت یا عذر پر محمول ہے مگر اہل الملاطی قاریؒ (العلیق ج ۲ ص ۲۵۴، مرقاۃ ج ۴ ص ۷۴-۸۲)

باب البكاء علی المیت

اپنے خویش و اقارب یا کسی دوست و متعلقین کی دائمی جدائی پر غمگین ہونا اور آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ حضرت علیؓ اپنے فرزند حضرت ابراہیمؓ کی وفات کے بعد روتے ہوئے فرمایا انا بفراقک یا ابراہیم لمحزونون (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۰) اس طرح میت کے لواحقین سے تعزیت یعنی انکو صبر و سکون کی تلقین کرنی بھی مستحب ہے لیکن نوحہ یعنی چلا کر اور ہاتھ سے سینہ پیٹ کر رونا منع ہے اور انتقال کے چوتھے روز بطور خاص میت کے گھر میں جمع ہونا کھانا پینا وغیرہ مروجہ رسوم ادا کرنا بدعت اور حرام ہے کیونکہ شریعت میں اسکی کوئی اصل نہیں نیز اس سے میت کی

وصیت کے بغیر اس کا مال خرچ کرنا، یتیموں اور ورثاء کے مال میں ناجائز تصرف کا مرتکب ہونا لازم آتا ہے، اس طرح قبر کی چاروں طرف حلقہ باندھ کر قرآن خوانی بھی مکروہ ہے۔

حمیرہ عن عبد اللہ بن عمرؓ وان الميت ليعذب ببكاء أهله نیز مردہ اپنے گھبر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ (مشکوٰۃ ص ۱۵)

مسئلہ خلا فیہ: تعذیب اہلۃ بیکاء اہلہ علیہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

مذایب (۱) سو بعض صحابہ اس کے قائل ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ کا یہی مسلک ہے (۲) حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت: ان الميت ليعذب ببكاء أهله علیہ سے ہے، مگرین تعذیب میت بکاء اہلہ کا استدلال ولا تنزروا ذرۃ وذر اخروی سے ہے۔

وجوہ تطبیق: (۱) عائشہؓ فرماتی ہیں یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے متعلق ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے مر رسول اللہ ﷺ بیہودۃ یسکی علیہا اہلہا فقال انہم لیكون علیہا وانہا تعذب فی قبرہا (موطا مالک) فقالت عائشہؓ انہا تعذب بکفرہا فی حال بکاء ہا لا بسبب بکائہا، یعنی عائشہؓ فرماتی ہیں یہ ارشاد کافر کے حق میں ہے کہ گھر والے نوحہ کرنے کی وجہ سے کافر میت کے عذاب میں زیادتی کر دی جاتی ہے کیونکہ وہ اس پر خوش ہوتا ہے (فیہ ما فیہ) (۲) امام بخاریؒ فرماتے ہیں میت کو عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ میت چلا کر رو نیکی وصیت کر کے مرے (۳) یا وہ جن حیات میں جانتا تھا کہ وہ میرے بعد مجھ پر یہ فعل شنیع کرے اسکے باوجود اس نے منع نہیں کیا لہذا یہ گناہ فعل میت یعنی امر بالمعروف یا نہی عن المنکر نہ کر نیکی وجہ سے ہے لہذا اگر قرب موت کے وقت منع کیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا، ہذا ص ۱۱ ص (۳) بعض نے کہا ان المیت سے قریب الموت مراد ہے یعنی اس وقت اسکے پاس رونے سے اسکی تکلیف ہوتی ہے جسکو عذاب سے تعبیر کی گئی (روح المعانی) قاضی عیاض مالکی نے فرمایا یہ سب سے اچھی تفسیر ہے (۵) بعض فرماتے ہیں حدیث الباب میں تعذیب سے تو بیخ الملائکہ مراد ہے یعنی

رونے والے جن اوصاف جیلہ کو ذکر کر کے چلاتے ہیں اس پر ملائکہ میت کو توبخ کرتے ہیں کہ تو ایک ظالم اور ڈاکو تھا اور وہ لوگ تجھے مرشد برحق وغیرہ کہتے ہیں (۶) میت خدا نخواستہ ایسے غیر شرعی کاموں کے کرنے میں مشہور تھا، جسکو فساد میں اچھا سمجھا جاتا ہے مثلاً جو اکیلنا اور قرض وغیرہ اور اس فن کے دلدادہ زندہ لوگ اس کے ان غیر شرعی کاموں کے محاسن بیان کر رہے ہوں حالانکہ قبر میں اسکو ان کاموں پر عذاب ہو رہا ہے (نعوذ باللہ)

اسکی تفصیلی بحث اجزا المسالک ج ۲ ص ۳۹۳، مرقاة ج ۴ ص ۸۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

میت کے گھر کھانا بھیجنا مستحب ہے: محمد بن حنفیہ: عن عبد الله بن جعفر

قال النبی ﷺ اصنعوا لال جعفر طعاما الخ (اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص مر جائے تو اسکے اقارب و متعلقین کے لئے مستحب ہے کہ وہ میت کے گھر والوں کیلئے کھانا پکا کر بھیجیں میت کے پڑوسیوں اور اعزۃ و اقارب کے لئے اہل میت کو صرف ایک روز کا کھانا پہنچانا، جو دن و رات کے لئے کافی ہو جائے مستحب ہے ایک روز سے زیادہ کھانا بھیجنا مکروہ ہے..... شامی میں ہے کہ دفن کے لئے باہر سے آنے والے اگر محض اتفاق سے یا اہل میت کی دلجوئی کے لئے ان کے ساتھ کھانے وغیرہ میں شریک ہو جائیں تو گنجائش ہو سکتی ہے لیکن رشتہ داروں کا دور دور سے آکر قیام پذیر ہونا اور کئی کئی دن رہنا جیسا کہ رواج ہے خوشی کی دعوت کی طرح جمع ہونا سب مکروہ اور بدعت ہے اور اہل میت کی طرف سے کھانے کی انتظام کر کے لوگوں کو دعوت کرنا شادی کی طرح خویش و اقارب اور احباب کو جمع کرنا یہ دعوت مروجہ ناجائز اور بدعت ہے چند وجوہ کی بناء پر (۱) یہ حقیقت میں ہنود کی رسم ہے (۲) شریعت میں غمی کے موقع پر دعوت مشروع نہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں و مکروہ اتخاذ الضیافة من الطعام من اهل الميت لانه شرع فی السرور لافى السرور وهى بدعة مستقبحة (شامی ج ۱ ص ۶۰۳) (۳) اس دعوت کو لازم سمجھنا التزام مالا یزیم جو ناجائز ہے (۴) بسا اوقات اس میں نابالغ یتامی کا حصہ بھی ہوتا ہے نابالغ کا مال صدقہ و خیرات میں دینا کسی صورت میں بھی روا نہیں (۵) اس دعوت سے مقصود ایصال ثواب نہیں ہوتا بلکہ ریاء و سمعہ مطلوب ہوتی ہے یا لوگوں کے طعن

و تشفیج کے ڈر سے دعوت کی جاتی ہے جو شرک اصغر ہے اور نیز بعض لوگ کھانا کھلانے ہی کو صدقہ اور ایصالِ ثواب سمجھتے ہیں حالانکہ ایصالِ ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ نیک کام جو انسان اپنے لئے کرتا ہے وہ دوسروں کو ثواب پہنچانے کی نیت سے کرے تو اس کا ثواب دوسروں کو پہنچے گا اور نیز صدقہ نقد کی صورت میں دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نافع ہے اور نیز صدقہ کی بہتر صورت یہ ہے کہ حاجت مند کی ضرورت کے پیش نظر صدقہ دیا جائے (مسائل شرک و بدعت، احسن الفتاویٰ، درس ترمذی)

باب زیارة القبور

حمد ریح: عن ہریدۃ نہتکم عن زیادة القبور فزور وھا۔ (مشکوٰۃ ص ۱۵۷)

تشریح: آنحضرت ﷺ نے ابتداءً زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا کیونکہ زمانہ جاہلیت اور بت پرستی قریب تھا لیکن جب آپ نے دیکھ لیا کہ اسلام نے دلوں میں رسوخ حاصل کر لیا ہے تو آپ ﷺ نے زیارتِ قبور کی اجازت دے دی اب زیارت کی حیثیت کیا ہے اس کے متعلق اختلاف ہے۔

فدائیب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ نے کہا عمر میں ایک مرتبہ واجب ہے (۲) ابن سیرینؒ،

شععیؒ اور ثنویؒ وغیرہم کے نزدیک زیارتِ قبور مکروہ ہے (۳) جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل ابن حزمؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: آنحضرت ﷺ کی ممانعت عن زیارة القبور ہمیشہ کیلئے تھی

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ممانعت کے بعد جوامر آتا ہے اس سے

صرف جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب (۲) فی حدیث عائشة ان النبی علیہ السلام رخص

فی زیارة القبور (ابن ماجہ)

جواب: ابن سیرینؒ وغیرہ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے شاید ان کے پاس وہ احادیث نہیں

پہنچیں جن میں بعد انہی جواز کا حکم دیا گیا۔

عورتوں کیلئے زیارت قبور کا مسئلہ: عورتوں کیلئے زیارت کے متعلق چند اقوال ہیں

:- (۱) بعض کے نزدیک مکروہ ہے (۲) اور بعض کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ آداب زیارت کا لحاظ کرے اور جزع فزع نہ کرے (۳) اور علماء محققین فرماتے ہیں صرف نبی کریم ﷺ کے روضہ مطہرہ کی زیارت جائز ہے۔ اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۲ ص ۳۵۹ میں ملاحظہ ہو۔

حضور اکرم ﷺ کے والدین: حدیث عن ابی ہریرہؓ ... فلم یوذن لی۔

تشریح: بعض علماء متقدمین کا خیال تھا کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کا انتقال حالت کفر میں ہوا تھا لیکن علامہ سیوطیؒ مسالک الخفاء فی اسلام والدی المصطفیٰ،، میں اس طرح ابن حجر عسقلانی وغیرہ کثیر التصانیف علماء نے آنحضرت ﷺ کے والدین کیلئے اسلام ثابت کیا، اور اسکی تین صورتیں بیان کی (۱) وہ دین ابراہیمی پر قائم تھے (۲) انہیں اسلام کی دعوت ہی نہیں پہنچی اور وہ ایام فترت میں تھے لہذا بغیر دعوت و تبلیغ کے عذاب نہیں ہوتا ہے لقولہ تعالیٰ وما کنا معذبہن حتی نبعث رسولاً (۳) آنحضرت ﷺ کی دعا سے بطور معجزہ اتنی دیر کیلئے زندہ کر دیا کہ وہ دونوں آپ پر ایمان لائیں۔

دلائل: (۱) علامہ سیوطیؒ نے روض الانف میں سند ضعیف کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے

عن عائشہؓ ان رسول اللہ ﷺ سال ربیعہ ان یحییٰ أبو یہ فاحیا ہما لہ فامنا بہ ثم اماتہما۔ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ سیوطیؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ان اللہ علی کل شئی قدير (الایہ) حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عزیزؑ کیلئے اللہ تعالیٰ نے مردوں کو زندہ کیا اور آنحضرت ﷺ جب انکنت معجزات و خصوصیات سے نوازے گئے ہیں تو اسکے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام کی دل جوئی کیلئے آپ کے ابوین کو زندہ کر کے شرف اسلام سے مشرف فرمایا ہو، سیوطیؒ نے اس مضمون کی متعدد احادیث پیش کی ہیں، امام قرطبیؒ اور حافظ ناصر الدینؒ نے حدیث مذکور کی تصحیح و تحسین کی ہے (۲) حدیث الباب میں قوله واستأذنتہ فی ان ازور قبرہا فاذن سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ تھیں کیونکہ درن ذیل آیت میں کفار کی قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا قوله تعالیٰ ولا تصل علی أحد منہم

مات ابدًا ولا تقم علی قبره (التوبہ آیت ۸۴) آپ کفار میں سے کسی کی نماز جنازہ نہ پڑھیں نہ ان میں سے کسی کی قبر پر کھڑے ہوئے، لہذا اگر آپ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ نہ ہوتیں تو آپ کو ان کی قبر زیارت کی اجازت نہ دی جاتی۔

اشکال: اگر والدہ گریہ مؤمنہ تھیں تو ان کیلئے استغفار کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟

جوابات: (۱) آپ ﷺ اپنی والدہ کیلئے استغفار کرتے تو کسی شخص کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید آپ کی والدہ نے کوئی گناہ کیا ہوگا آپ کو استغفار سے روک دیا، تا کہ آپ کی والدہ کے معلق کوئی شخص یہ وہم نہ کر سکے علماء کی ایک جماعت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے سلسلہ نسب میں تمام آباء و امہات مؤمن ہیں کوئی کسی بدکاری میں ملوث نہیں رہا (۲) اور دوسری صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی والدہ مکلف نہ تھیں اور غیر مکلف کیلئے استغفار نہیں کیا جاتا، اور پہلی صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ ظاہر ہے۔ واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کا مسئلہ من قبیل الاعتقادات نہیں ہے تاہم آپ ﷺ سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ انکے ایمان کا قول کیا جائے اسلئے حضرت عبدالعزیز دہانہ نے حالت جذب اور عشق میں فرمایا اے اللہ اگر آپ کے محبوب کے والدین کیلئے بالفرض والدہ ریہ دوزخ ہیں تو انہیں بہشت میں داخل کر کے مجھے دوزخ میں ڈالے، اس مسئلہ میں خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور انکے بارے میں کوئی ایسا کلمہ نہ کہا جائے جو رسول ﷺ کی دل آزاری کا موجب ہو۔

برایق اللہ تعالیٰ وعونه قد حصل الفراغ من کتاب الصلوٰۃ فی شعبان ۱۴۱۱
واسئل اللہ تعالیٰ أن یوفقنی الاتمام .

کتاب الزکوۃ

مع اضافہ جدیدہ از مولانا عبد اللہ ہلیجوئی

چونکہ قرآن حکیم میں بتیس جگہ زکوٰۃ کا ذکر نماز کے ساتھ فرمایا گیا ہے بنابرین محدثین اور فقہاء نماز کے بعد ہی زکوٰۃ کا تذکرہ کرتے ہیں۔

زکوٰۃ کے معنی لغوی اور وجوہ تسمیہ: ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کے متعدد معنی آتے ہیں لیکن دو معنی پر بکثرت مستعمل ہوتی ہے (۱) طہارت اور پاکیزگی کما فی قولہ تعالیٰ 'قد افلح من تزکی'، وفی الحدیث زکوٰۃ الأرض یسہا۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے اور لوگ بخل جیسی بری خصلتوں سے پاک ہو جاتے ہیں (۲) نمو، یعنی بڑھنا کما ینقل زکی الزرع (کھیتی بڑھ گئی) اس اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے اور اخروی طور پر اللہ تعالیٰ اسکے ثواب میں اضافہ کرتا ہے۔

معنی اصطلاحی: ہی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجه للہ تعالیٰ (تنویر الابصار ج ۲ ص ۲۳، عمدۃ القاری)

زکوٰۃ کب فرض ہوئی: زکوٰۃ اسلام کا ایک بڑا رکن ہے اسکی فرضیت نماز کے مانند قطعی ہے اور دلائل اربعہ سے ثابت ہے اسکا منکر کافر ہے، ہاں زکوٰۃ کی فرضیت کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اسکی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں ہو چکی تھی البتہ مدینہ طیبہ میں ۳ھ کے بعد اور ۵ھ سے پہلے اسکا نصاب اور تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں (معارف السنن ج ۵ ص ۱۵۹ وغیرہ)

زکوٰۃ اور صدقہ: زکوٰۃ کا نام صدقہ بھی ہے کیونکہ یہ فعل دعوائے ایمان کی صحت و صداقت پر دلیل ہوتا ہے۔

سبب زکوٰۃ: زکوٰۃ واجب ہونیکا سبب نصاب کے برابر مال نامی کا مالک ہونا۔

شرائط زکوٰۃ: صاحب نصاب کا آزاد ہونا، بالغ ہونا عاقل ہونا، مسلمان ہونا، قرض سے فارغ ہونا اور نصاب پر سال کا گزرتا ۔

حکم زکوٰۃ: مودی زکوٰۃ دنیا میں اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جانا، آخرت میں عذاب سے نجات پانا اور ثواب کا حاصل ہونا ہے ۔

محمد بن عیسیٰ: عن ابن عباسؓ فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان

محمد رسول الله فان هم اطاعوا لذلك الخ

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے بعد فروع ایمان کے حکم ہے لہذا کفار مکلف بالا حکام نہیں ہیں، یہ ایک مشہور مسئلہ ہے اختلاف اور شوافع اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالا ایمان والعقوبات (حدود و قصاص) والمعاملات ہیں پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کافر مشرف باسلام ہو جانے کے بعد حالت کفر کی فرائض و واجبات کی قضا اس پر واجب نہیں البتہ عبادات کے متعلق اختلاف ہے۔

نہا ہے: (۱) موالک اور شوافع اور علماء عراقیین من الاحناف کے نزدیک کفار عبادات کے بھی مکلف ہیں، اسکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں انکو ترک عبادات پر مزید عذاب دیا جائیگا (۲) مشائخ ماوراء النہر من الاحناف کے نزدیک کفار اعتقاد مخاطب ہیں نہ کہ ادا لہذا انکو صرف عبادات کی فرضیت کے عدم اعتقاد پر عذاب دیا جائیگا ترک ادا کی حیثیت سے عذاب نہیں دیا جائیگا (۳) حنفیہ کی تیسری ایک جماعت علماء فرماتے ہیں کہ کفار مطلقا عبادات کا مکلف نہیں نہ اعتقاد نہ ادا لہذا انکو صرف ترک ایمان پر عذاب ہوگا، صاحب بحر الرائق اور علاء النور شاہ کشمیری وغیرہم نے پہلے قول کو رائج قرار دیا ہے ۔

دلائل مشائخ ماوراء النہر اور فریق ثالث من الحنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) اگر کفار مخاطب بالفروع ہوتے تو انکے ادا صلوٰۃ و صوم وغیرہ صحیح ہونا چاہیے تھا حالانکہ بالاتفاق ایمان کے بغیر عبادات صحیح نہیں ہوتیں لہذا کفار مخاطب بالفروع نہیں ہیں۔

دلائل شوافع، موالک اور علماء عراقیین من الاحناف: (۱) قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا ياتون الزکوٰۃ (۲) قوله تعالى فلا صدق ولا صلى (۳) قوله تعالى

ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين، وغیره متعدد آیات، اگر کفار مکلف بالفروع نہ ہوتے تو نماز ترک کرنے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فسان ہم اطاعوا لذلک، جو وارد ہوا یہ رخصت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اخبار کے اعتبار سے ہے کہ فرض تو سب ہیں لیکن دیگر ارکان کی فرضیت ایمان کی فرضیت کے بعد ہے (۲) اس میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید و رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروعات کو اسکے سامنے پیش کیا جائے (۳) یا اس سے تدریجی طور پر آہستہ آہستہ حکمت کے ساتھ دعوت دینا مراد ہے تا کہ ان پر تمیل حکم الہی آسان ہو (۴) دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ فروعات کی صحت ایمان پر موقوف ہے جس طرح جنسی مکلف بالصلوٰۃ ہے لیکن بشرط ازالہ حدث، بغیر ازالہ حدث نماز صحیح نہیں ہوگی حالانکہ وہ مکلف ضرور ہے، اس طرح کفار بھی مکلف بالفروعات ہیں لیکن بشرط ازالہ کفر، بدون ازالہ کفر کے نماز تو صحیح نہیں ہوگی مگر وہ لوگ مکلف ضرور رہیں گے۔

(عرف الشذی ص ۲۸۳ مرقاة ج ۴ ص ۱۱۸، معارف السنن ج ۵ ص ۱۹۸ وغیرہ)

قوله توخذ من أغنيائهم فتنوهم فقروائهم، مال زکوٰۃ مسلمانوں کے مالداروں سے لیا جائے اور انہی کے فقیروں پر صرف کیا جائے، اس جملہ سے تین مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

مسئلہ اولی: قوله تعالى 'إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین الخ' (توبہ آیت ۶۰) میں مصارف زکوٰۃ کے سلسلہ میں جو اصناف ثنائیہ ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دے دینے سے ادا ہو جائیگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شوافع کے نزدیک ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا (۲) احناف، مالک اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دیدینے سے ادا ہو جائیگی ہر قسم کو دینا ضروری نہیں۔

دلیل شواہع: آیت مذکورہ ہے کہ اس میں صدقات کو فقراء کی طرف لام کے واسطے سے مضاف کیا گیا اور باقی قسمیں واؤ کیساتھ اس پر معطوف ہیں اور لام آتا ہے استحقاق کیلئے اور واو جمعیت پر دلالت کرتا ہے اور ان اقسام کو بیضہ جمع ذکر کیا گیا ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو گویا ہر قسم میں سے تین تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہوا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ علامہ ابن الجوزی "التحقیق" میں علامہ ابن الہمام فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹، میں فسرۃ علی فقر انہم سے استدلال کیا کہ مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں کسی ایک صنف مثلاً فقراء کو دینے سے ادا ہو جائیگی۔ کما ذکر فی الحدیث (۲) آیت مذکورہ نازل ہوئی کے بعد آنحضرت ﷺ کے پاس زکوٰۃ کا مال آیا اور آپ نے صرف ایک صنف مولفہ قلوب کو دیا (نصب الراية صینی وغیرہ) لہذا ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائیگی۔

جوابات: اس آیت کو لفظ انما سے شروع کیا ہے جو لفظ حصر ہے اسی کلمہ نے بتلادیا کہ صدقات کے جو مصارف آگے بیان ہو رہے ہیں تمام صدقات واجبہ صرف انہیں میں خرچ ہونا چاہئیں (۲) نیز للفقراء کا لام اختصاص کیلئے ہے نہ کہ استحقاق کیلئے یعنی صدقات کے مصارف یہ اقسام ثمانیہ ہیں انکے علاوہ نہیں، ان میں سے جسکو بھی صدقہ دیا جائیگا مصرف میں صرف ہوگا اور لام للا اختصاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ بندوں کا، البتہ علت فقر کی وجہ سے یہ لوگ مصارف ہو گئے پس جب زکوٰۃ کا مصرف ہوئی علت فقر ہوتا جی ہے تو فقر کی جہات مختلف ہوئی طرف التفات نہ کیا جائیگا یعنی محتاجی بجبت فقر ہے یا بجبت مسکنت یا بجبت مسافرت وغیرہ اس کا لحاظ نہ کیا جائیگا، بلکہ جہاں بھی محتاجی پائی جائیگی وہاں زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی (۳) للفقراء وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام جنسی" ہے اسلئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی بلکہ صرف ایک فرد کو دینا کافی ہوگا چنانچہ الف لام کا عہدی ہونا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہاں معبود کوئی چیز نہیں ہے اسی طرح استغراقی بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے واضح حرج لازم آتا ہے، لہذا "لام کا جنسی ہونا متعین ہے (کافی الاصول)

وجوہ ترجیح: (۱) یہ تفسیر ابن عباسؓ سے مروی ہے قال فی ای صنف وضعه

اجزاک (۲) عمرؓ نے فرمایا ایما صنف اعطیته من هذا اجزا عنک (طبرانی) (۳) اس طرح حذیفہؓ، سعید بن جبیرؓ، حسنؓ، نجفیؓ، عطاءؓ، ثوریؓ اور ابو عبیدہؓ وغیرہم سے بھی مروی ہے (۴) نیز شوافع کی تفسیر کی تائید میں کوئی ایک حدیث بھی نہ ہونا مسلک ائمہ ثلاثہ راجح ہونے کی صریح دلیل ہے۔

مسئلہ ثانیہ: ایک شہر یا بستی کی زکوٰۃ دوسرے شہر یا بستی کی طرف بھیجی جائز ہے یا نہیں اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثوریؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک اگر دوسرے شہر یا بستی میں اسکے اقرباء ہو یا وہاں زیادہ محتاج ہوں یا اپنے شہر سے وہاں زیادہ ضرورت معلوم ہو یا اور کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ افضل ہے اور بلا وجوہ مذکورہ ترجیح جائز مع انکراہت ہے دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے وہاں حکم دیا گیا کہ جس شہر کے مالداروں سے زکوٰۃ لی جائیگی اس شہر کے فقیروں پر صرف کچا بیگی (۲) ان زیادا او بعض الامراء بعث عمران بن حصین علی الصدقة فلما رجع قال لعمران ابن المال قال وللمال ار سلتی اخذنا هامن حیث کنا نأخذها علی عهد النبیؐ ووضعناها حیث کنا نضعها علی عهد النبیؐ (ابوداؤد)

دلیل احناف: یہ بالتواتر ثابت ہے کہ ان النبیؐ کان یستدعی الصدقات

من الاعراب الی المدینة ویصرفها فی فقراء المهاجرین والانصار (عمدة القاری)
جوابات: (۱) حدیث الباب میں علیؓ فقرائہم کی ضمیر فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ فقراء اسی شہر یا بستی کے ہوں یا دوسرے شہر یا بستی کے (یعنی) (۲) اور عمران بن حصینؓ کا قول مکان خاص اور زمان مخصوص پر محمول ہے، دلیل تخصیص عمل نئی ہے کما مرانفا۔ واضح رہے کہ اختلاف مذکور کے باوجود تمام علماء (سوائے عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ) کے نزدیک ہر صورت میں فرضیت زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔

مسئلہ ثالثہ: تو لا علی فقراہم سے اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے اور جمہور کا مفتی یہ قول بھی یہی ہے ہاں ذمیوں کو صدقات نافلہ دئے جاسکتے ہیں۔
اعتراض: حدیث الباب میں صوم و حج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں حضرت معاذؓ کو یمن بھیجے کے قبل فرض ہو چکے تھے۔

جوابات: (۱) صوم و حج بعض وقت ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً صوم کے بدلہ میں فدیہ دینے اور حج دوسرے کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف نماز و زکوٰۃ کے کہ وہ خود ادا کرنے کے بغیر ساقط نہیں ہوتی ہیں، اسلئے شارعؐ نے صلاۃ و زکوٰۃ کا بہت زیادہ اہتمام فرمایا ہے (۲) حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ فرماتے ہیں جب شارع علیہ السلام ارکان اسلام کا بیان دیتے ہیں تو بلاستیعاب تمام ارکان کا ذکر کرتے ہیں اور جب ارکان اسلام کی طرف دعوت دینا سکھلاتے ہیں تو اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ فان تاسوا و اقاموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ حدیث الباب میں چونکہ امر دعوت کا ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی چیز ہے اسکو بیان کیا اور نماز جو عبادت بدنی میں جامع اور اصل ہے اسکو بیان فرمایا اور عبادت مالیہ کا اصل جو زکوٰۃ ہے اسکو بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا (۳) یہاں اصل میں تمام ارکان اسلام کا شمار کرنا مقصد نہیں کیونکہ صحابہ کرام کو یہ سب معلوم تھا بلکہ ایک دو ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصد تھا (فتح المبین) (۴) کلمہ شہادت اور کلمہ توحید کفار پر بہت شاق ہے اور تکرار کیوجہ سے نماز بھی باعث مشقت ہے اور حب مال کیوجہ سے زکوٰۃ ادا کرنا بھی بہت مشکل ہے اگر لوگ انکے عادی ہو جائے تو بقیہ ارکان پر عمل کرنا آسان ہو جائیگا اسلئے انکے ذکر پر بس کیا گیا۔

قوله فان أطاعوا لذلک فایاک و کرائم اموالہم : اسکا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہیئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کے اموال سے عمدہ مال نہ لے اسطرح مصدق کو چاہیئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ دے چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ (بڑی عمر کا) ولا ذات عیب (ترندی) بلکہ متوسط درجہ کا لے کیونکہ اس میں زکوٰۃ دینے والے اور فقراء و دونوں کی رعایت ہے بہترین مال لینے میں فقیروں کی رعایت ہے اور گھٹیا مال لینے

میں صرف زکوٰۃ دینے والے کی رعایت ہے پس دونوں کی رعایت کے پیش نظر متوسط درجہ کا مال لینے کا حکم دیا گیا۔

قوله واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب اس سے سرعت اجابت مراد ہے ورنہ کوئی چیز حق تعالیٰ سے پردہ میں نہیں ہے وھویری کل شیء وقال تعالیٰ واللہ بصیر بالعباد (الآیۃ) وهو معکم انما کنتم (الآیۃ)

حمزہ بن حمر: عن ابی ہریرۃ فاغناه اللہ ورسولہ ، اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ابن جمیل کو دوست نہ بنا دیا ہے ، یہاں دوست نہ بنانے کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف اس اعتبار سے فرمائی کہ آپ ﷺ نے اس مقصد کیلئے دربار الہی میں دعا فرمائی تھی آپ ﷺ ہی کی دعا مستجاب ہے لہذا ابن جمیل کو دوست نہ بنے لیکن وہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار کیا اسلئے آنحضرت ﷺ نے بطور جزو تنبیہ فرمایا یا ینقم ابن جمیل الا انہ کان فقیرا ھن

قوله فانکم تظلمون خالدا (۱) حضرت خالدؓ نے تمام آلات حرب کو خدا کی راہ میں وقف کر دیا تھا لیکن سامعی نے انکو تجارت کا مال سمجھتے ہوئے زکوٰۃ طلب کیا حالانکہ اموال موقوفہ پر زکوٰۃ نہیں لہذا سامعی کے اس مطالبہ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) جس نے تمام مال کو فی سبیل اللہ نظر لایا وہ فرض زکوٰۃ سے کیسے منع کر سکتا ہے ضرور تم لوگ اس پر ظلم کر رہے ہو (۳) خالد شجاعت کے معنی کا متضمن ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ تمہارا خالد پر منع زکوٰۃ کے متعلق اتہام کرنا بمنزلہ ظلم ہے کیونکہ شجاعت اور بخل ایسی ذات پاک میں جمع نہیں ہو سکتے ۔

قوله وأما العباس فھی علی ومثلھا معھا: حضرت عباسؓ کی زکوٰۃ مجھ پر نہ پہنچے نہ صرف اسی سال کی بلکہ اسکے مثل (آئندہ سال کی بھی) (۱) یعنی آپ ﷺ نے ان سے دو سالوں کی ایک ہی مرتبہ زکوٰۃ پہلے ہی سے وصول کر لی تھی (۲) یا عباسؓ اسوقت تنگدستی میں تھے اسلئے آپ ﷺ سے تاخیر زکوٰۃ کی درخواست کی گئی آپ نے منظور کرتے ہوئے فرمایا اسکا ذمہ مجھ پر ہے ، کیونکہ چچا باپ کے مانند ہوتا ہے ای لا تؤذہ ۔

محمد بن حنفیہ: عن ابی حمید بن الساعدی..... فیقول هذا لکم وهذه هدیة اهدیت لی فلهذا جلس فی بیت ابيه او بیت امه، زکوۃ وصول کر نیوالوں سے ایک شخص آ کر کہتا ہے یہ تمہارے لئے ہے اور یہ تحفہ ہے جو مجھے پیش کیا گیا ہے (اس سے پوچھو) یہ شخص والدین کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا اور دیکھتا اسے تحفہ دیا جاتا ہے یا نہیں، یعنی اسکو ہدیہ کا ملنا اسکی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اسکے عہدہ کی وجہ سے لہذا اس کیلئے یہ لینا جائز نہوگا اس حدیث سے علامہ خطابی نے دو اصول مستنبط کئے ہیں (۱) کسی حرام کام کیلئے جس چیز کو وسیلہ بنایا جائیگا وہ وسیلہ بھی حرام ہوگا مثلاً کوئی شخص سود حاصل کرنے کیلئے کسی شخص کو قرض دیتا ہے ظاہر ہے کہ قرض دینا ایک جائز فعل ہے مگر چونکہ قرض دینے والے نے سود حاصل کرنے کیلئے قرض دیا ہے اسلئے اسکا قرض دینا بھی حرام ہو جائیگا اس اصل پر سب کا اتفاق ہے (۲) اگر کسی ایک عقد کو دوسرے عقد سے متعلق کیا جائے تو اسوقت دیکھا جائیگا کہ ان عقدوں کا علیحدہ علیحدہ حکم ان کے ایک ساتھ متعلق ہونے کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں اگر ہے تو درست ہوگا اور اگر نہیں ہے تو درست نہیں ہوگا مثلاً کوئی شخص دس ٹاکے کی چیز سوٹا کے میں بیچے اور یہی بائع مشتری کو ہزار ٹاکے قرض بھی دے صورت مذکورہ میں بائع نے اگر چہ مشتری کو ایک ہزار ٹاکے قرض دیا اور نفع نہیں لیا لیکن دس ٹاکے کی معمولی چیز مشتری کے پاس ایک سوٹا کے کے عوض فروخت کر کے زائد نوے ٹاکے جو جمع کاٹمن حاصل کیا وہ بمنزلہ ربا کے ہے اگر قرض کا معاملہ نہ ہوتا تو وہ مشتری کبھی دس ٹاکے کی چیز ایک سوٹا کے سے نہیں خریدتا تو یہ معاملہ بالواسطہ کل قرض جو نفعاً فہو ربوا کے تحت داخل ہو کر حرام ہوگا یہ اصل مالک اور احمد کے موافق ہے کیونکہ وہ دونوں ربا سے بچنے کیلئے حیلہ و تدبیر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور ابو حنیفہ، شافعی کے مخالف ہیں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک ربا سے بچنے کیلئے حیلہ کرنا جائز ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عامل خیبر سے فرمایا کہ ایک صاع عمدہ کھجور دو صاع ردی کھجور کے عوض میں نہ خریدے ورنہ ربا والا لازم آئیگا البتہ یہ صورت جائز ہے کہ اولاً ردی کھجور کی بیع دراہم سے کرے اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خرید لے (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۲۹، مظاہر حق ج ۲ ص ۴۹۶ وغیرہ)

محمد بن حنفیہ: عن عمرو بن شعیب قال لا جلب ولا جنب ولا تؤخذ صدقاتهم

الافسی دورہم . جلب کے معنی کھینچنا، اسکی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کر نیوالا ارباب اموال

کے مکانوں سے دور کسی مقام پر پٹھرے اور زکوٰۃ لینے کیلئے مویشیوں کو وہاں منگا بھیجے، جب کے معنی معہود جگہ سے دور ہونا اسکی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سکرار باب مال اپنے مکان سے دور چلا جائے اور وہ زکوٰۃ لینے کیلئے تکالیف برداشت کر کے وہاں جائے پہلی صورت میں ارباب مال کو تکلیف ہے اور دوسری صورت میں ساعی کو، اسلئے آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تاکہ کسی کو تکلیف نہ ہو جلب وحب کی دوسری ایک صورت ہے جو بیع میں ہوتی ہے، جلب کی صورت یہ ہے کہ بیرونی کوئی ممالک یا شہر کے باہر سے کوئی قافلہ اموال تجارت لارہا ہو اور کوئی تاجر ملک یا شہر کے باہر جا کر تمام اموال خرید کر لیتا ہے، جب کی صورت یہ ہے ایک شہر کا تاجر دوسرے باہر کے تاجر کے پاس سب مال فروخت کر ڈالتا ہے اگر اس سے اپنے ملک اور شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے تو منع ہے ورنہ نہیں، تیسری صورت گھوڑ دوڑ میں وہاں جلب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی کو رکھے کہ وہ گھوڑے کو زیادہ دوڑانے پر ابھارے اور جب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں فریب اور مکر ہے (بذل المحمود ج ۳ ص ۲۶ وغیرہ) (نہج ترمذی، وفاق ۱۳۹۴ھ)

مال مستفاد کی زکوٰۃ کا مسئلہ: حدیث: عن ابن عمرؓ من استفاد ما لا فلا زکوٰۃ

فیہ حتی تحول علیہ الحول .

مال مستفاد کے معنی لغوی: وہ مال جو شروع ہی میں مل جائے ۔

معنی اصطلاحی: نصاب زکوٰۃ کے مالک ہونے کے بعد مالک کو درمیان سال میں جو مال حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) اصل نصاب کے نتائج و ارباح ہو مثلاً ارباب مواشی کے ہاں حیوانات سے بچے پیدا ہوئے یا مال تجارت تھا اس سے نفع حاصل ہو گیا اسکے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کر کے زکوٰۃ ادا کی جائیگی اور مال مستفاد کیلئے مستقل حوالان حول ضروری نہیں (۲) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو مثلاً پہلے وہ صرف اونٹوں کا مالک تھا اور دوران سال میں اسے بکریاں مل گئیں یا وہ بقدر نصاب سونا چاندی کا مالک

تھا دوران سال اسکے پاس دس اونٹ بھی آگئے اس مال مستفاد کو بلا جماع مال سابق سے نہ ملا یا جائیگا (۳) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس میں سے ہوگا لیکن اسکے نتائج وار باح سے نہیں ہو گا مثلاً کسی شخص کے پاس نقد ٹاکہ موجود تھے اور اثناء سال میں اسکو کچھ اور ٹاکہ کسی سبب جدید جیسے وراثت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو گئے، اس قسم کے حکم میں آئمہ کے مابین اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، احمد، مالک (فی روایہ) کے نزدیک مال مستفاد کو اصل نصاب کے ساتھ ضم نہ کیا جائیگا بلکہ اس پر حولان حول شرط ہے (۲) احتاف، مالک (فی روایہ) ثورثی اور اوزاعی کے نزدیک مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ہی اسکی زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔

دلائل شافعی و احمد وغیرہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ وہاں مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگائی گئی ہے (۲) مال مستفاد مملوک ہونے میں اصل ہے کیونکہ اسکے مالک ہو نیکا سبب اور ہے اور جو مال مملوک ہونے میں اصل ہوتا ہے وہ حکم میں بھی اصل ہوتا ہے لہذا وہ وجوب زکوٰۃ کی شرط حولان حول میں بھی کسی کا تابع نہیں۔

دلائل احتاف: (۱) انه عليه السلام قال ان من السنة شهرا ثودون فيه زكوة امو الکم فما حدث بعد ذالک فلا زکوة فيه حتی یجئ راس الشهر (ترمذی) اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مخاطب جس مہینہ میں زکوٰۃ ادا کرتا ہے مال حادث یعنی مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی اسی مہینہ کے آنے پر مال سابق سے ملا کر ادا کرے، گویا کہ مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں (۲) عثمانؓ اور ابن عباسؓ بھی مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط نہ لگاتے تھے (نصب الرایۃ) (۳) مال مستفاد نتائج وار باح ہو سکی صورت میں مال سابق سے ملا سکی قطع بجا نہ ہی ہے اور یہی علت تیسری قسم میں بھی موجود ہے لہذا یہاں بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہئے (۴) قولہ علیہ السلام الدین یسر (بخاری ج ۱ ص ۱۰) اور مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگانا سیر کے خلاف ہے کیونکہ مال تو روزانہ تھوڑا تھوڑا حاصل ہوتا رہتا ہے ہر روز کی رقم کا طبعہ حساب رکھنا انتہائی مشکل کام ہے حالانکہ حولان حول کی شرط سیر پیدا کرنے کیلئے ہے پس

اگر ہر مال مستفاد کیلئے حول جدید کی شرط لگا دی جائے تو یہ پیر عمر میں تبدیل ہو جائیگی۔

جوابات: (۱) حدیث الباب دو طرح سے مروی ہے مرفوعاً بھی موقوفاً بھی طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (کما قال الترمذی) اور طریق موقوف احتاف کے نزدیک غیر مجانس مال پر محمول ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں مال مستفاد کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے یعنی جو مال ابتداء ہی میں مالک کو مل جائے اس پر تو بالاتفاق حولان حول شرط ہے کیونکہ عہد رسالت میں اس اصطلاحی معنی کا وجود بھی نہ تھا۔

وجوہ ترجیح مذہب احتاف: (۱) حدیث الباب مجمل ہے اور حدیث احتاف اپنے مدعی کے ثبوت میں صریح ہے (۲) حدیث الباب عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے لہذا وہ اپنے مدعی پر نص تو نہیں (۳) احتاف نے ضم کی علت تجانس کو قرار دیا ہے اور شوافع نے توالد کو جو علت قاصرہ ہے اور علت تجانس متعدیہ ہو سکتی وجہ سے رائج ہے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۲۱، عرف الشذی، ہدایہ وغیرہ)

نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں: محمد بن یحییٰ بن عمر بن شعیب

..... الامن ولتی یتیمالہ مال فلیتجر فیہ ولا یتروکہ حتی تاکلہ الصدقۃ

تشریح: معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۶ اور عرف الشذی ص ۲۷۳ میں لکھتے ہیں اس حدیث میں یتیم سے نابالغ مراد ہے اگرچہ اس کے والدین زندہ رہیں۔

مسئلہ خلا فیہ: مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے (۲) احتاف اور ثورثی کے نزدیک واجب نہیں ہاں اسکی زمین پر عشر واجب ہے (بدلیۃ الحجۃ ج ۱ ص ۱۸۷)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ انہوں نے صدقہ سے زکوٰۃ مراد لی ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ نابالغ کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوٰۃ ادا کرتے کرتے مال ختم ہو جائیگا (۲) عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطاب قال ابتغوا باموال الیتامی خیراً کئی لانا کلہا الصدقۃ (سنن دار قطنی ج ۲ ص ۱۱)

(۳) اس پر علی ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے آثار بھی دال ہیں (معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۷)

دلائل احتناف: (۱) حدیث عائشہؓ مر فوعا رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی یستقیظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفقی (نسائی ج ۲ ص ۱۰۳، ابوداؤد ج ۲ ص ۶۰۴، بخاری ج ۲ ص ۷۹۴) جب نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا تو اس پر زکوۃ کس طرح واجب ہوگی؟ کیونکہ زکوۃ تو اصالتہً عبادت ہے اور نابالغ تو صراحۃً غیر مکلف، ہاں عسکر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اس میں عبادت کی ثانوی حیثیت ہے اسلئے اسکی زمین پر عشر واجب ہے (۲) حدیث ابن مسعودؓ لیس فی مال الیتیم زکوۃ (کتاب الآثار لمحمدؓ، بغیۃ الالمعی علی ذیل الزیلعی ج ۲ ص ۳۳۴، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۵۰) (۳) قول حسن بصریؓ لیس فی مال الیتیم زکوۃ وقال علیہ اجماع الصحابة .

جوابات: (۱) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال لان ابی ہشام بن الصباح ضعیف امام نسائیؒ کہتے ہیں ہوترک الحدیث اور یحییٰ بن معین کہتے ہیں ہولیس ہشامی (۲) یا یتیم سے مراد وہ لڑکا جو بدلوغ میں پہنچا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کیوجہ سے مال اسکے حوالہ نہ کیا گیا ہو (۳) یہاں صدقہ سے زکوۃ مراد نہیں بلکہ نفقۃ الولی والیتیم مراد ہے کما قال العلامة رشید احمد انجمنیؒ، تاویلہ عندنا الانفاق علی نفس الیتیم فانه قد یسمی صدقۃ کما قال النبی تصدق علی نفسك وقال النبی نفقۃ المرء علی نفسه وعیالہ صدقۃ اور صدقۃ سے نفقہ مراد ہونے پر ولایت رک حتی تا کملہ الصدقۃ کے الفاظ بھی دال ہیں کیونکہ زکوۃ سے مال ختم نہیں ہو سکتا زیادہ سے زیادہ مال نصاب سے کم ہو جائیگا (الکوکب ج ۱ ص ۲۳۷، معارف ج ۵ ص ۲۳۶، حاشیہ زجاجۃ المصنوع ج ۱ ص ۴۰۰)

جمہوریت: فی حدیث ابی ہزیرہؓ قال لما توفی النبی ﷺ واستخلف ابو

بکرؓ بعدہ وکفر من کفر من العرب .

تشریح: آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عرب کے بعض حصوں میں ارتداد کی طوفانی ہوا مچنے چلنے لگیں اور ضعیف الایمان لوگوں کے دلوں سے ایمان کی روشنی بجھنے لگی مثلاً بعض شخص میلہ کذاب (جسکے قبیعین ۱۵۳ھ تک دنیا میں موجود تھے) اور اسود غنی کی نبوت کو تسلیم کر کے

مرتد ہو گئے اور کچھ بنے فتنوں نے بھی سراٹھانا چاہا، مثلاً عطفان اور بنی سلیم وغیرہ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا اور تاویل کی کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے حضرت ابو بکرؓ نے ان مانعین زکوٰۃ سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے چونکہ وہ لوگ بظاہر تو مسلمان کہلاتے ہی تھے (انکے کفر میں تاہل کیا اور حضرت ابو بکرؓ کے اس فیصلہ پر اعتراض بھی کیا، مگر جب صدیق اکبرؓ نے انہیں حقیقت حال بتائی تو عمرؓ انکے فیصلہ کے ہمنوا ہو گئے اور فرمایا ابو بکرؓ کا فیصلہ بالکل صحیح ہے

قوله کفر من کفر من العرب کی توضیح: مرتدین کے اعتبار سے کفر کا اطلاق تو حقیقت ہے اور منکرین زکوٰۃ کے اعتبار سے یہ کفر تغلیظاً ہے یا قریب الی الکفر یا مشابہت بالکفر یا کفران نعمت مراد ہے۔

سوال: وہ لوگ تو متاویل تھے اسکے باوجود ان سے قتال کیوں کیا گیا؟

جوابات: (۱) انہوں نے خود قتال پر پا کیا حضرت ابو بکرؓ نے اسکی جواب دہی کی ہے (۲) ابو بکرؓ نے رجوع کیلئے بار بار بلایا لیکن وہ لوگ اپنی بات پر اصرار کرتے گئے (۳) یا ابن عمرؓ کی درج ذیل روایت قال علیه السلام أمروا أن تقتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وإن محمد رسول الله وقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة، وفي رواية العلاء بن عبد الرحمن ويؤمنوا بما جئت به وغيره سے حضرت ابو بکرؓ کو یہ یقین ہوا کہ ماجاء بہ النبیؐ میں سے کسی ایک رکن کا اگر انکار کرے اور دعوت دینے کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو انکے ساتھ مقاتلہ واجب ہے اسلئے حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا لا اصبھ، سوائے اسلام کے حق کے، یعنی اسلام کی کسی قسم کا کوئی حق جس پر وہ اس سے قتال کرے (۲) یہ حقوق العباد میں سب سے اہم شعار اسلام ہے اسکی حفاظت اور اس فتنہ کے سد باب کیلئے قتال کیا ہے اور چونکہ عبادات کے نظام کیلئے مساجد میں باجماعت نماز کا نظام مقرر کیا گیا اسطرح معاملات کے نظام کیلئے بیت المال میں زکوٰۃ کی رقوم جمع کرنا کا نظام بنایا گیا اسلئے ابو بکرؓ نے لن کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے کیلئے بزور مجبور کیا اگر اسوقت عمرؓ کی بات تسلیم کر لی جاتی تو وحدت اسلام کا سررشتہ پارہ پارہ ہو جاتا اور مسلمانوں کا اجتماعی نظام درہم برہم ہو جاتا۔

سوال: عمرؓ نے صدیق اکبرؓ سے مناظرہ کیوں کیا؟

جوابات: (۱) حضرت عمرؓ کو پوری حدیث متحضرہ تھی صرف لا الہ الا اللہ تک یا تھی

(۲) یا عمرؓ الاسعد کو غیر زکوٰۃ پر حمل کرتے تھے (۳) یا عمرؓ قتل صرف کفر کی ہمارے جائز رکھتے تھے، ہمارے صدیق اکبرؓ کی بات پر تمام صحابہ متفق ہو گئے تھے۔

زکوٰۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے: محمد بن عمار عن عائشہؓ قالت منعت

رسول اللہ ﷺ يقول ما خالطت الزكاة مالا قط الا اهلكته عائشہؓ سے روایت ہے کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ زکوٰۃ کسی مال میں نہیں مخلوط ہوتی مگر اسکو ہلاک کر دیتی ہے۔

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے لہذا

مال ہی کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کرنا ضروری ہے اسکی قیمت ادا کرنا جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے لہذا واجب چیز کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اسکی وضاحت میں امام بخاریؒ نے کہا

کہ زکوٰۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے (۲) زکوٰۃ ایسی قربت ہے جو متعلق بالکل ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونا چاہئے جیسے ہدی اور قربانیوں میں بالاتفاق خون بہانے کے سوا قیمت دینا جائز نہیں پس اسی طرح زکوٰۃ میں بھی قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى واثو الزكاة (۲) قوله تعالى انما الصدقات

للفقراء والمساكين (۳) وقوله تعالى وما من ذابئة لها الارض الاعلى الله رزقها (۴)

قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة (۵) تو خذ من اغنياءهم وتر ذعلى فقرائهم خذوا

من اغنياءهم وتردوا الى فقرائهم (الحديث) آیات مذکورہ اور حدیث سے معلوم ہوتا

ہے کہ زکوٰۃ کے مقاصد فقراء تک انکار رزق موعود پہونچانا اور انکی حاجت روائی کرنا ہے اور انکی

حاجات و ضروریات تو مختلف ہیں لہذا مقاصد زکوٰۃ کے پیش نظر عین مال اور انکی قیمت دینے میں

اختیار ہونا مناسب ہے (۶) حدیث انسؓ قال فان لم تكن عنده بنت مخاض علي

وجہا وعنده ابن لبون فانه يقبل منه وليس معه شئ (بخاری، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۸) یہاں ابن لبون اونٹ کی زکوٰۃ میں بطور قیمت ہی مراد ہے اسلئے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں زراعت اور کھیت بھی نہیں ہے۔

جوابات: (۱) ائمہ متکلمین کے استدلال کی بنیاد مخالفت صوری پر ہے یعنی زکوٰۃ اور غیر زکوٰۃ کا محض صورۂ مخلوط ہونا ہے حالانکہ یہاں مخالفت کے حقیقی معنی مراد ہیں یعنی مالدار آدمی دوسرے سے زکوٰۃ لیکر اپنے مال میں ملا لے، لہذا منقول عن امام احمد ایضاً (۲) ہلاک کے معنی بے برکت ہو جانا (۳) یا اسکے معنی بالکل برباد ہو جانا یعنی جس نے زکوٰۃ نہیں ادا کی اسکے مال میں برکت نہیں ہوگی بلکہ بعض وقت مال ہلاک ہو جانے کا اندیشہ بھی ہے اس سے عین مال کے ساتھ زکوٰۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ کے ساتھ تعلق رہنے کی صورت میں بھی یہ حالت ہو سکتی ہیں (۴) قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہدایا اور ضخایا پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ان میں مقصد اراقۃ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں حتیٰ کہ ذبح کرنے کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے اگر وہ جانور ضائع ہو گیا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور انکا ذبح غیر معقول ہے بطرح شاعر نے کہا ”یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان + وہی قتل بھی کرتا ہے وہی لے ثواب الٹا“ اور زکوٰۃ میں عبادت محتاج کی احتیاجی دور کرتا ہے یہ تو معقول ہے پس امر معقول کو غیر معقول پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا فلا یصح الاستدلال بہ (العلیق ج ۲ ص ۲۹۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۱۳۸، حاشیہ مشکوٰۃ وغیرہ)

باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ

شریعت نے نہایت حکیمانہ طریقہ سے پیداوار کی مختلف قسموں پر مختلف قسم کی زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے اولاً ان پیداوار کی ان اقسام پر زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے جو کچھ عرصہ تک محفوظ رہ سکتی ہیں تاکہ ان سے حسب منشاء کاروباری فائدہ اٹھایا جاسکے جیسے زرعی پیداوار اور جن چیزوں میں ترقی اور نشوونما کی صلاحیت نہیں ہے ان پر زکوٰۃ مقرر نہیں کی گئی جیسے مصنوعات بنانے کے آلات (Production Machinery) مکان، لباس استعمال میں آئیو الا ساز و سامان اور اسباب سواریاں وغیرہ، کچھ عرصہ باقی رہنے اور نشوونما پانے والی

پانچ چیزیں ہیں (۱) معدنیات (۲) زرعی پیداوار (۳) جانور (۴) سونا چاندی، اور کرنسی لوٹ (جو سونے کے حکم میں ہیں) اور (۵) مال تجارت، ان پر زکوٰۃ واجب ہے اور زکوٰۃ کی مقدار میں اختلاف بھی نہایت حکمت پر مبنی ہے جو مطلقات میں مذکور ہیں۔

زرعی پیداوار کے نصاب زکوٰۃ: محمد بن یحییٰ بن حسن ابی سعید الخدریٰ مر
 فوعا لیس فی مادون خمسة او مق من التمر صدقة ”پانچ وقت کے کھجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں ایک وقت ساٹھ صاع کے برابر ہے پس پانچ وقت تین سو صاع کے برابر ہونگے (البدایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۴۹۴) حنفیہ کے نزدیک صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے، مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ”اوزان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ ایک صاع تین سیر چھ چھٹاکن کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک وقت پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وقت پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں (واللہ اعلم)

مسئلہ خلا فیہ: (۱) ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک پانچ وقت سے کم میں
 عشر واجب نہیں اس طرح خضر و ات جو بغیر علان کے ایک سال باقی نہیں رہ سکتی ہے اس پر بھی عشر نہیں (۲) ابو حنیفہؒ ”نحویٰ اور مجاہد“ کے نزدیک زمین کی پیداوار اذ کیلئے کوئی نصاب نہیں قلیل ہو یا کثیر مطلقاً عشر واجب ہے اور اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط بھی نہیں ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عین علیٰ انہ علیہ الصلاۃ
 والسلام قال لیس فی الخضر و ات صدقة (ترمذی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من
 طیبات ما کسبتہم ومما اخر جنا لکم من الارض (بقراءت ۲۶۷) اس آیت میں ما عام ہے جس کا تقاضا ہے کہ زمین سے ہم نے جو بھی تمہارے لئے نکالا ہے اس میں سے خرچ کرو یہ قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اور باقی رہنے نہ رہنے کی کوئی قید نہیں ہے (۲) قوله تعالیٰ واتوا حقہ یوم حصادہ (انعام ج ۱ ص ۱۴۱) یہاں بلا قید حق الارض ادا کرنا حکم دیا ہے (۳) قال علیہ السلام فیما سقت السماء والعیون او کان عشر یا

(دریائی پانی سے سیراب) العشر وما سقى بالنضح (کنویں کے پانی) نصف العشر (بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۹) اس میں قلیل و کثیر کے فرق کے بغیر مطلقاً زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا حکم عائد کیا گیا اور یہ حدیث عموم قرآن کے مطابق ہے اور نصف عشر یعنی $1/20$ زکوٰۃ ان زمینوں پر واجب ہے جن کو اونٹوں کے ذریعہ کنوؤں سے سیراب کیا جاتا ہے اور جکوٹیوب ویل کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی کاشت پر ذرا مشقت ہوتی ہے اس طرح (۴) جابر بن عبد اللہ کی حدیث (مسلم ج ۱ ص ۳۱۶) (۵) ابو ہزیمہ کی حدیث (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲۵) (۶) ابن عمر کی حدیث اور (۷) مجاہد (۸) حماد اور (۹) ابراہیم کے آثار جو مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۱۳۴ وغیرہ میں موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے ہر وہ چیز جسکو زمین نکالے اس میں زکوٰۃ ہے، اجماع تابعین، حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے اپنے تمام عاملین کے پاس ایک فرمان بھیجا تھا کہ ان یؤخذ مما انتبت الارض قلیل او کثیر العشر (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۱۲۱) وفی نصب الرامۃ ان یاخذ العشر من کل قلیل و کثیر فلم يتعرض علیہ أحد۔

دلیل قیاسی: عشر واجب ہونیکا سبب نمو ہے اور زمین سے ایسی چیز کے ساتھ بھی نمو حاصل کیا جاسکتا ہے جو باقی رہنے والی نہ ہو پس اگر زمین میں خسروات کو پیدا کیا گیا اور عشر واجب نہ کیا گیا تو سبب کے بغیر حکم کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں اسلئے خسروات پر بھی عشر واجب کیا گیا۔

دلیل عقلی: خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے قلیل ہو یا کثیر کچا ہو یا پختہ لہذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) پانچ وقت والی احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ اموال تجارت پر محمول ہیں، کیونکہ اس وقت پانچ وقت دو سو درہم کے برابر ہوتے تھے اسلئے فرمایا پانچ وقت سے کم میں صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخری دونوں جزء یعنی چاندی میں تمام آمد کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں اور ان دونوں جزء

میں صدقہ سے بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے لہذا پہلے جزء میں بھی زکوٰۃ مراد ہونا قرین قیاس ہے (فیہ مافیہ) (۲) آیات قرآن کی عمومیت اور قطعیت کو اخبار آحاد کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا ہے کمائیت فی الاصول (۳) پانچ وسق سے کم مال کا عشریت المال میں نہ دے بلکہ بذات خود فقراء کو دیدے یعنی اس حدیث میں مصدق کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے (۴) شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب میں عرایا کا بیان ہے یعنی جن درختوں کو مالک نے فقراء کو دیدیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دیکر خرید کر لیا اس میں عشر نہیں کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خرید مال ہو گیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ دور نبوی میں اس مقدار میں درختوں کو بطور عرایا (عطیہ) دیا جاتا تھا (۵) لیس فی الخضروات صدقہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خضروات ستر عاشر کے پاس سے گزرے اور مالک نے قیمت دینے سے انکار کر دیا تو عاشر عین خضروات سے عشر وصول نہ کرے، کیونکہ عاشر بالعموم شہر سے دور رہتا ہے اور وہاں فقراء کا وجود کم ہے تو ایسی صورت میں اگر خضروات میں سے عشر وصول کیا گیا تو اسکے خراب ہو نیکا امکان ہے اسلئے کہا گیا کہ عاشر خضروات کا عشر نہ لے بلکہ مالک بذات خود فقراء کو دیدے (۶) یا بیت المال میں اس سے عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے لہذا مالک فوراً مساکین کو دیدے۔

وجہ ترجیح مذہب ابی حنیفہ (۱) قال ابو بکر بن العربی (مالکی) فی
 ہارضة الاحوذی واقری المذاهب فی (ہذہ) المسئلة مذہب ابی حنیفہ دلیلاً
 واحوطہا للمساکین واو لاہا قیاماً شکراً للنعمة، وعلیہ یدل عموم الآیة
 والحديث کذا فی البناية ج ۳ ص ۳۹۵، امام طحاویؒ اور ابوبکر صاصؒ فرماتے ہیں کہ اس
 پر اتفاق ہے کہ عشر میں حوالان حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح یہاں
 بھی مقدار کا اعتبار ساقط ہونا چاہیے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۰۸)

حمدرہ: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لیس علی المسلم

صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ .

تشریح: جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر بالا جماع زکوٰۃ واجب ہے اور ذاتی ضروریات مثلاً سواری، دودھ وغیرہ کیلئے پالتو گھوڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہاں اختلاف اس خیل میں ہے جو سائمنہ نرمادہ ملے ہو اور نسل بڑھانے کیلئے ہو۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں (۲) امام ابو حنیفہؒ اور نخعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے: ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا رقابها (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۵، مسلم) جو گھوڑے کی گردن اور پیٹھ پر اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا، حق ظہور تو یہ ہے کہ کسی تھکے ماندے کو سوار کر دے اور حق رقاب وہی زکوٰۃ ہی ہے (۲) عن السائب بن يزيد انه كان ياتي عمر بن الخطابؓ بعقد قات الخيل (ابن ابی شیبہ) (۳) عن جابرؓ مرفوعا في الخيل السائمة في كل فرس دينار (سنن کبریٰ ج ۳ ص ۱۱۹) (۴) وقال ابو عمر الخبزي في صدقة الخيل عن عمرؓ صحيح من حديث الزهري عن السائب بن يزيد (عمدة القاري ج ۹ ص ۳۷) جواب: زیر بحث حدیث میں فرس خدمت یا فرس جہاد مراد ہے نہ کہ مطلق فرس جیسا کہ عبد سے مراد عبد خدمت ہے نہ کہ مطلق غلام، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

فائدہ: خیل کی زکوٰۃ کی صورت یہ ہے کہ ہر خیل کے مقابلہ میں ایک دینار دیا جائے، اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

حمزہ بن: عن أنسؓ قوله ومن سئل فوقها فلا يعط، اس کے ماقبل ایک حدیث میں آیا ہے أرضوا مصدقكم وان ظلمتم (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۷) یعنی زکوٰۃ لینے والوں کو خوش کرو اگرچہ وہ تمہارے ساتھ ظلم ہی کا معاملہ کریں، اور حدیث الباب سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے تعارض۔

وجہ تطبیق: (۱) ظلم کی صورت میں زائد زکوٰۃ کا دینا مستحب ہے اور نہ دینا رخصت ہے (۲) ارضوا مصدقیم (الحمدیث) میں مصدقین صحابہ پر محمول ہے جن پر ظلم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہاں لوگ اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے ساتھ ظلم و زیادتی کا معاملہ ہوتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ انہیں بہر صورت خوش کیا جائے اور زیر بحث مصدقین ظالمین پر محمول ہے فلا تعارض یتہما

قولہ فی اربع وعشرین من الابل الخ : اونٹ، گائے اور بکری کی زکوٰۃ کے بارے میں ائمہ کرام درج ذیل تعداد تک متفق ہیں، اونٹ، گائے اور بکری کی زکوٰۃ

جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ	جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ
۵-۹ اونٹ	ایک بکری	۳۰-۳۹ گائے	ایک سالہ بچھڑی
۱۰-۱۳ //	دو بکریاں	۵۹۳۰ //	دو سالہ بچھڑی یا بچھڑا
۱۵-۱۹ //	تین بکریاں	۶۰-۶۹ //	دو سالہ بچھڑیاں
۲۰-۲۳ //	چار بکریاں	۷۰-۷۹ //	ایک دو سالہ بچھڑی اور ایک ایک سالہ بچھڑی
۲۵-۳۵ //	ایک سالہ اونٹنی کی بچی	۸۰-۸۹ //	دو، دو سالہ بچھڑیاں
۳۶-۴۵ //	دو سالہ اونٹنی	۹۰-۹۹ //	تین ایک سالہ بچھڑیاں
۴۶-۶۰ //	تین سالہ اونٹنی	۱۰۰-۱۰۹ گائے	دو ایک سالہ اور ایک دو سالہ
۶۱-۷۵ //	چار سالہ اونٹنی	۱۱۹-۱۲۰ بکریاں	ایک بکری
۷۶-۹۰ //	دو، دو سالہ اونٹیاں	۱۲۰-۲۰۰ //	دو بکریاں
۹۱-۱۲۰ //	دو، تین سالہ اونٹیاں	۲۰۱-۳۰۰ //	تین بکریاں
		۳۰۱-۴۰۰ //	چار بکریاں
		پھر ہر سو پر	ایک بکری کا اضافہ

قولہ فاذا زادت علی مائة وعشرین ففی کل أربعین بنت لبون وف

خمسین حقہ

مسئلہ خلاقیہ جب اونٹ ایک سو بیس سے زائد ہو جائیں تو (۱) امام اعظمؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک استیفاء فرض ہوتا ہے کہ ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور ۲۵ پر ایک بنت محض یعنی ایک سالہ اونٹنی کی بجلی (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک استیفاء فرض نہیں، بلکہ ہر چالیس پر بنت لیون یعنی دو سالہ اونٹنی اور ہر پچاس پر ایک حقہ یعنی تین سالہ اونٹنی مثلاً ۱۲۱ میں تین بنت لیون اور ۱۳۰ میں دو بنت لیون اور ایک حقہ اور ۱۴۰ میں دو حقہ ایک بنت لیون و علیٰ ہذا القیاس -

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) نبی علیہ السلام نے عمرو بن حزم کے دادا کے نام خط لکھا، فاذا كانت اكثر من عشرين ومائة يعاد الى اول فريضة الابل وما كان اقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس شاة (مراسل ابوداؤد وسند الترمذی بن راہویہ) (۲) حدیث علیؑ اذا زادت الابل علی عشرين ومائة تستقبل بها الفريضة بالغنم في كل خمس شاة (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۸۵)

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ دور نبویؐ میں زکوٰۃ اہل کے یہ دونوں طریقے رائج تھے اہل حجاز نے ایک طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا (معارف السنن ص ۵۴۴)

قولہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشية الصدقة، وفی روایۃ مخافة الصدقة وفی روایۃ مخافة كثرة الصدقة یہ بہت جامع کلمہ ہے اسکو آسانی کے ساتھ سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ بات معلوم رہے کہ خلطۃ بضم الخاء بمعنی شرکت اور اسکی دو قسمیں ہیں (۱) خلطۃ الجوار یعنی دو یا اس سے زائد مالکوں کو بہت جانور ہوں اور ہر ایک کی ملکیتیں جدا جدا ہوں مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہوں مثلاً راعی، مرغی (چراگاہ) حالب نخل اس کو خلطۃ الاوصاف اور خلطۃ اعتباری بھی کہتے ہیں، (۲) خلطۃ الشیوع دو یا چند اشخاص بہت سے جانوروں کی ملکیت میں شریک ہوں انکو یہ جانور وراثت یا ہبہ کے طور پر ملے ہوں

یاسب نے ان کوٹا کے سے خریدا اور اب تک تقسیم نہیں کیا ہوا اسکو خلطہ الاشراب اور خلطہ الاعیان اور خلطہ الاملاک اور خلطہ حقیقی بھی کہا جاتا ہے، اب بحث یہ ہے کہ دونوں خلطہ وجوب زکوٰۃ یا عدم وجوب زکوٰۃ یا کثرت و قلت زکوٰۃ میں موثر ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوٰۃ میں موثر ہیں لیکن شرائط تاثیر میں اختلاف ہے امام شافعی کے نزدیک خلطہ الجوار موثر ہونے کیلئے دس شرائط ہیں جنکو علامہ بنوری نے دو شعروں میں جمع کر دیا

مراح ومرعى ثم راع ومحبب ☆ وکلب وفحل ثم حوض وحالب

فہذی ثمان قبل تسع لمسرح ☆ وقصید لخلط زید فیہا فیحسب ،

امام احمد چھ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں مراح، مسرح، کلب، محلب، شرب، فحل، امام مالک کے نزدیک ہر محلب کے یقینہ پانچ شرائط کے ساتھ ساتھ ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا بھی ضروری ہے، اور شافعی اور احمد کے نزدیک سب کے مال ملکر نصاب ہونا کافی ہے (۲) امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، شوزی، ابن حزم کے نزدیک زکوٰۃ کی بنیاد ملک پر ہے جب تک مالک نصاب نہ ہو نہ خلطہ الجوار کا اعتبار ہے نہ خلطہ الشبوع کا، ہاں ادائے زکوٰۃ میں خلطہ الشبوع سے کچھ اثر پڑیگا جسکی تفصیل آ رہی ہے۔

مذہب ائمہ کی روشنی میں تفریق و جمع کی صورتیں: ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ

اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ الشبوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ اسے علیحدہ کریں بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں، مثلاً اگر دو آدمی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر

فخص پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی ۸۰) پر صرف ایک واجب ہوگی اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطہ الشیوع ہے نہ خلطہ الجوارز کوۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے اور اسی کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”لایجمع بین متفرق“ اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سودو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوئی ہیں اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدمی آدمی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوگی اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے تو زکوۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”لایفرق بین مجتمع“ جمع اور تفریق کی یہ صورت اور مثال اس صورت میں ہے جب کہ حدیث کے خطاب کو مالک سے قرار دیا جائے۔

اور اگر اس خطاب کو ساعی سے قرار دیا جائے تو جمع بین متفرق کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے۔ اور تفریق بین المجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مہلک کے مطابق ہے۔

لیل الائمہ ثلاثہ: حدیث باب ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اگر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوارز کوۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطہ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطہ الجوارز کا، کما مر اتفا، بلکہ ہر صورت میں

زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الخ“ کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ، کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی چنانچہ اگر اسی ۸۰ بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً و شیوعاً خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ الگ واجب ہوگی گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع

مخافة الصدقة فان ذالک لا یؤثر فی تغیر الزکوۃ (درس ترمذی بتخیر)

دلائل حنفیہ: (۱) عن علی رضی اللہ عنہ فی الغنم فی کل أربعین شاة
 شاة فان لم یکن الاتسع وثلاثون فلیس علیک فیہا شعی (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲۰) (۲) صدیق اکبرؓ نے انسؓ کو مصدق بناتے وقت جو مکتوب دیا تھا اس میں یہ الفاظ ہیں فان لم تبلغ سائمة الرجل أربعین فلیس فیہا شعی (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۸) ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفرادی اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اثبتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے احادیث مذکورہ کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

خشية الصدقة کا متعلق بہ: ترکیب کے اعتبار سے خشية الصدقة مفعول لہ ہے اور لا یجمع ولا یفرق دونوں فعل اس میں تنازع کر رہے ہیں گویا خشية الصدقة کا تعلق دونوں جملوں سے ہیں ان دونوں افعال کے ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں (۱) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور ساعی دونوں ہیں یعنی یہ نئی دونوں کیلئے ہے (۲) مالکؒ کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف مالک (ارباب مواشی) ہی ہے لہذا انہی فقط اس کیلئے ہے (۳) شافعیؒ (فی رولایہ) ابوحنیفہؒ (فی رولایہ غیر مشہورہ) کا مسلک یہ ہے کہ نئی صرف

ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں مضمینیں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں، بہر حال خشیۃ الصدقة یہ نہیں کی علت ہے چونکہ حنفیہ کی روایت مشہورہ میں نہیں کا تعلق مالک و ساعی دونوں سے ہے لہذا اگر اس کا تعلق ساعی کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی (الف) خشیۃ قلبۃ الصدقة (ب) خشیۃ ان لا تجب الصدقة یعنی ساعی کو تلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے نہ متفرق مال کو جمع کرنا چاہئے اور نہ مجتمع مال کو متفرق کرنا چاہئے اور اگر اس کا تعلق مالک کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی (الف) خشیۃ کثرة الصدقة (ب) خشیۃ وجوب الصدقة یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفريق بین المجموع نہ کرنی چاہئے، اور اگر نہیں کا تعلق صرف مالک سے ہو جو مالکیوں کا مذہب ہے تو تقدیر عبارت فقط خشیۃ کثرة الصدقة اور خشیۃ وجوب الصدقة ہوگی اور اگر نہیں کا تعلق صرف ساعی سے ہے تو تقدیر عبارت خشیۃ قلبۃ الصدقة اور خشیۃ ان لا تجب الصدقة ہوگی۔

قوله وما كان من خليطين فانهما يترا جعان بينهما بالسوية

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی تمیز الملک اسی/۸۰ بکریوں سے صدق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی اب وہ شخص جس کی بکری صدق نے لے لی ہے آدمی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک ”تراجع“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور صدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ البجوار کی صورت میں تو ”تراجع“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی، اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو ”تراجع“ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی کیونکہ ہر شخص کا حصہ اونٹ ہے (جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو ”تراجع“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں، لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ”تراجع“ کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعے پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یا بی مشترک مال سے کر لے، علامہ کا سائی نے بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۰ میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی/۸۰ بکریاں دو آدمیوں کے درمیان باعلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ٹکٹ () زید کے ہوں اور ایک ٹکٹ () عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے اور عمرو پر کچھ واجب نہیں کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے، اب اگر مصدق ان اسی/۸۰ بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ٹکٹ بکری کی قیمت وصول کر لے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا،

مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ٹلٹ عمرو کی ملکیت تھا اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے عمرو زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس/۱۲۰ بکریاں اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ٹلٹ زید کے ہوں، اور ایک ٹلٹ عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اتنی کے برابر ہے: اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اتنی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعی اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے، چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا، اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، لہذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا، مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے ہوں گے اور بیس عمرو کے پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی، لہذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔

خلطۃ الشیوع کی صورت میں ”تراجع“ کی یہ شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں،

ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی ”تراجم“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے فافہم فان هذا المقام من مزال الافهام ، واللہ سبحانہ اعلم۔ (درس ترمذی، فتح القدیر ج ۱ ص ۴۹۴، مفتی لابن قدامہ ج ۱ ص ۴۸۴ وغیرہ)

محمد بن بشر عن ابی ہریرۃؓ..... العجماء جرحھا جبار والبشر جبار الخ
عجماء بم حیوان، جبار بم ہر، ”العجماء جرحھا جبار“ الحدیث يدل علی ان ما اتلفت
الدابة من غیر تعدی من صاحبھا لا یوجب الضمان علیہ..... وهذا القدر متفق علیہ فیما
بین الفقهاء غیر انھم اختلفوا فی تفاصيلہ وخلاصۃ مذاہبھم فی ذالک مایلی - ان
جناية البهيمة لا تخلو عن حاليں اما ان تكون منفلة لیس معها احد، او یكون معها
راكب او سائق او قائد فان كانت منفلة لیس معها احد فاتلفت شیئا، فلا ضمان علی
صاحبھا عند الحنفیة مطلقاً سواء كان الوقت وقت النهار او وقت الليل عملاً باطلاق
حدیث الباب، وقال الشافعی لا یضمن المالك فی النهار، ویضمن باللیل لان العادة
المالک یربطون مواشیهم باللیل فلما ارسلھا باللیل صار متعدیاً فیضمن - وفی
اعلاء السنن ج ۱ ص ۲۴۲ عن الطحاوی ان تحقیق مذهب ابی حنیفۃؒ انه
لا ضمان اذا ارسلھا مع حافظ واما اذا ارسلھا من دون حافظ ضمن) والخلاصة ان
الحکم عند ابی حنیفۃؒ لا یدور مع النهار او اللیل وانما یدور علی التقصیر فی الحفظ
فان قصر المالك فی حفظ البهيمة بالنهار ضمن وان لم یقصر باللیل لم یضمن.....
واما اذا كانت الدابة معها أحد فهو علی صور اثنیۃ (۱) ان كانت الدابة تسیر فی
ملك من هو معها فاتلفت شیئاً لم یضمن صاحبھا الا اذا وقع التلف بوطاھا (۲) وان
كانت تسیر فی ملك غیره باذنه فكذلك (۳) وان كانت تسیر فی ملك غیر
بغیر اذنه ضمن صاحبھا ماتلف مطلقاً (۴) وان كانت تسیر فی طریق العامة ضمن
الراكب او القائد ما وطئت برجلھا او اصابت بیدها اورجلھا اورأسھا..... ولكنه
لا یضمن ما نفحت برجلھا او ذنبھا سائرة وهذا مذهب ابی حنیفۃؒ كما فی رد المحتار

ج ۵۳۰/۵ وقال الشافعي اذا كان مع البهيمة انسان فانه يضمن ما اتلفته مطلقاً ثم لم يذكر الفقهاء حكم السيارة لعدم وجودها في عصرهم والظاهر ان سائق السيارة ضامن لما اتلفته في الطريق سواء اتلفته من القدام او من الخلف.....

قوله البثر جبار: قال ابو عبيدة المراد بالبرهنا العادية القديمة التي لا يعلم لها مال ك تكون في البادية فيقع فيها انسان او دابة ، فلا شئ في ذالك على أحد . وكذلك لو حفر بئر في ملكه او في موات ، فوقع فيها انسان او غيره فتلف ، فلا ضمان ، وامامنا حفر بئر في طريق المسلمين ، وكذا في ملك غيره بغير اذن فتلف بها انسان فانه يجب ضمانه على عاقلة الحافر ، والكفارة في ماله ، وان تلف بها غير ادمي وجب ضمانه في مال الحافر ، يلتحق بالبر كل حفرة على التفصيل المذكورة كذا في فتح الباري - وهو مذهب الحنفية والجمهور (تكملة في الملهم ج ۲ ص ۵۲۰/۵۲۵) اس کی تشریح اجمالاً سواء بسواء یزبان اردو ایضاً مشکوٰۃ ج ۳ میں باب الاضامن من البتایات کے تحت ملا خطہ ہو۔

قوله: المعدن جبار، المعدن یہ معدن سے ماخوذ ہے جسکے معنی اقامت کے ہیں اسی سے جنت عدن، آتا ہے اور ہر چیز کا مرکز اسکا معدن ہوتا ہے، زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے اُنکی تین قسمیں ہیں، کنز، معدن، رکاز، کنز وہ مال ہے جسکو انسان نے زمین کے اندر دفن کر دیا، معدن وہ مال ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے تخلیق ارض کے دن اپنے قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا ہے، اور معدن کی تین قسمیں ہیں اول جامد جو پگھل جاتی ہے اور ڈھالنے سے دھل جاتی ہے جیسے سونا، چاندی، لوہا، راگ، پیتل۔ دوم جامد جو پگھلتا نہیں جیسے چونا، سرمہ، یاقوت، نمک، سوم غیر جامد جیسے پانی، قیر یعنی سیاہ رنگ کی ایک چیز جس کو کشتی پر مالش کرتے ہیں تاکہ پانی اندر نہ آئے جینے تارکول، نفط ایک قسم کا تیل جو بہت جلد آگ پکڑ لیتا ہے اور جس سے آگ جلانے کا کام لیتے ہیں اور اس سے علاج بھی کرتے ہیں، آجکل نفط کا اطلاق مٹی کے تیل پر ہوتا ہے۔

جملہ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں، قال الحافظ فی الفتح ج ۱۲ ص ۲۵۶ فلو حفر معدنًا فی ملکہ او موات (غیر آباد زمین) فوق فیہ شخص فمات ، قدمہ ہدر ، و کذا لو استاجر اجیرا لعمل له فانهار علیہ فمات ، ویلتحق بالبشر والمعدن فی ذالک کل اجیر علی عمل ، کمن استر جر علی صعود نخلة ، فسقط منها فمات .

بعض شوافع اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کوئی شخص وغیرہ نہیں یعنی عفوئس کے معنی پر حمل کرتے ہیں، لکنہ بعید جدا لان السياق کله فی مسائل الدیة ورد الحافظ فی باب الزکاة من الفتح ج ۳ ص ۳۶۵ علی من فسرہ بنفی الزکاة علی المعدن وفسرہ بانه لادیة للہالک فی معدن۔

زکاة الرکاز

قال فی الرکاز الخمس

رکاز لغت میں مرکز کے معنی میں ہے یعنی ہر فن کی گئی یا گاڑی ہوئی چیز۔

حضرات ائمہ کے مابین رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

مذہب (۱) شافعی، مالک، احمد اور اہل حجاز کے نزدیک رکاز کا مصداق صرف دَفینہ جاہلیت ہے اور معدن رکاز میں شامل نہیں لہذا اس پر خمس نہیں (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اوزاعی، سفیان ثوری، ابو عبیدہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک کلمہ رکاز میں معدن بھی شامل ہے لہذا وہ رکاز خمس کے جملہ سے جہاں دَفینہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہو گا وہی اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، طریق استدلال یوں ہے کہ دوسری روایت میں اس سے پہلے والمعدن جبار وارد ہے اور رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ رکاز خمس کے حکم سے معدن خارج ہو گیا اور معدن کے متعلق ”جبار“ فرما کر خمس کو معاف کر دیا ہے (۲) عن ربیعہ بن ابی عبد الرحمن

وغیره ان رسول اللہ ﷺ قطع لبلال بن الحارث بمعادن من معادن القبيلة فتلك المعادن الى اليوم لا يؤخذ منها الا الزكوة (موطا محمد ص ۱۷۸، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰، ابوداؤد)

دلائل ابوحنیفہ وغیرہ: دلائل لغوی: (الف) قال ابن الاعرابی الركاز ما اخرج المعدن (لسان العرب ج ۷ ص ۲۲۳) (ب) قال ابن الاثیر المعدن و الركاز واحد (یعنی ج ۹ ص ۱۰۰) (ج) قال الزمخشري الركاز ما ركزه الله في المعادن من الجواهر (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۸) وغیرہ، لہذا ائمہ لغات کے اقوال سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ رکاز کا مصداق اول معدنیات ہی ہیں ۔

(۲) دلائل نقلی: (الف) عن عمر و بن شعیب ان المزني سأل رسول

الله ﷺ عن اللقطة تو جد فی الطريق العامّ او قال الميتة فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها والافهی لك قال يا رسول الله فما يو جد فی الخراب العادی فقال فیہ وفي الركاز الخمس اخرجه ابو عبيد فی (كتاب الاموال ص ۳۳۶، رقم ۸۵۸، معارف السنن ج ۵ ص ۲۴۵) اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ یعنی الخراب العادی میں آچکا ہے اور ”رکاز“ کو اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے (ب) اخرج الامام ابو يوسف فی کتاب الخراج ص ۶۵ رقم حدیث ۶۹ عن ابی سعید المقبری مرفوعا فی الركاز الخمس فقيل وما الركاز يا رسول الله ؟ قال الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت واخرجه محمد ايضاً في موطاه ص ۱۷۴ تعليقاً واخرجه البيهقي ايضاً في سننه ج ۴ ص ۱۵۲ وعلمه بعد الله بن سعيد المقبرى واصرح منه مارواه الدار قطنی فی العلل وان كان تكلم فيه، حدیث ابی صالح عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذي ينبت على وجه الارض (حكاها العيني في عمدة القارى

ج ۹ ص ۱۰۳ من طبع المنيرية) وحديث المقبري لما احتج به الامام ابو يوسف كما هو الظاهر من صنيعه وايراده في كتاب مذهبه كان تصحيحا منه للحديث ولما كان التصحيح موقوفا على كون الراوى ثقة كان هذا اما توثيقا لعبد الله بن سعيد منه، وامامتابع له وبكل حال، فلا اقل من كون الحديث فى درجة التاييد (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۹ مع تغيير) (ج) روى امام ابو حنيفة عن عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذى يثبت من الارض كذا فى جامع المسانيد ج ۱ ص ۴۶۲ وحقق العثماني فى اعلاء السنن ج ۹ ص ۶۰ انه ليس فيهم مضعف فى الميزان، الاما ذكر فى حبان من مقال مع توثيقه من ابن معين (د) عن ابن شهاب الزهري انه سئل عن الركازو المعادن فقال يخرج من ذلك كله الخمس وان الزهري راوى الحديث فتفسيره اولى بالقبول اخرجه ابو عبيد فى الاموال ص ۳۴۱ رقم ۸۷۲)

(۳) دليل عقلي: دفين جاہلیت میں وجوب خمس کی علت یہ ہے کہ وہ مال غنیمت ہے بعینہ یہ علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے لہذا معدن میں بھی زکوٰۃ کی بجائے خمس واجب ہونا چاہیے۔ فان وجوب الخمس فى الكنز من جهة انه غنیمة لكونه دفين الكفار فان الكنز اذا وجدت فيه علامات المسلمين كان فى حكم اللقطة ووجب تعريفها وانما يجب الخمس فى دفين الجاهلية لكونه غنیمة او فيناو يشار کہ المعدن فى هذا المعنى فانه مخلوق فى الارض منذ خلقه الله فكان جزءا من الارض المغنومة فكان فى حكم الغنیمة ايضا (تكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۵۲۸)

جوابات (۱) شوافع نے ”المعدن جبار“ میں عفو خمس کے معنوی مراد لئے وہ سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے لہذا وہاں ”جبار“ کے معنی عفو ضمان و دیت کے ہیں نہ کہ عفو خمس، نیز ائمہ ثلاثہ تو معدن ذہب اور معدن فضہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر ان حضرات کا بھی عمل نہیں ہے۔

اور عطف مغایرت کا متقاضی کہہ کر جو دلیل پیش کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے ہاں اسکو اس طرح بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے المعدن جبار فرمایا تو اس سے کسی کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں (کما قال الشوافع) تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے آپ ﷺ نے وفی الرکاز ائس کا اضافہ فرمایا۔ نیز حدیث ربیعہ ضعیف ہے۔

ابن عبدالبر مالکی فرماتے ہیں انہ منقطع، اور علامہ ابو عبیدہ تحریر فرماتے ہیں السی الیوم لا یؤخذ منها الا الزکاة، یہ تابعی کا اجتہاد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الاختلاف فیما زاول علی نصاب الذہب والفضة: محمد بن یحییٰ عن علیؑ....

فاذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذالك،، جب کسی کے پاس دوسو درہم پورے ہوں تو ان کی زکوٰۃ پانچ درہم ہیں اگر اس سے زائد ہوں تو ان میں اسی حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

تشریح: فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم جو ساڑھے باون تولے کے برابر ہیں اور اسکا چالیسواں حصہ یعنی پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال جو ساڑھے سات تولے سونے کے مساوی ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے اگر اس نصاب سے کچھ زیادہ ہو تو پھر کیا نصاب ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، مالک، ثوری، ابو یوسف، محمد اور عام محدثین کے نزدیک اگر ایک درہم بھی نصاب پر زیادہ ہو تو حساب کر کے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑیگا، یہ علیؑ اور ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے، (۲) ابو حنیفہ، اوزاعی، شعبی اور حسن بصریؓ کے نزدیک زائد از نصاب اگر خمس (پانچواں حصہ) ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوٰۃ دینا ہوگا۔

دلائل شافعی و مالک وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) فی الرقة ربع العشر

(بخاری) چاندی میں چالیسواں حصہ زکوٰۃ ہے، یہ حدیث نصاب اور اس سے زائد دونوں کو عام ہے۔

دلائل ابوحنیفہ وغیرہ: (۱) حضرت معاذؓ کو جب یمن کی طرف روانہ کرتے وقت

آنحضرتؐ نے فرمایا اذا كانت الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شينا حتى تبلغ اربعين درهما فاذا بلغ اربعين درهما فخذ منه درهما (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳/ ۱۱۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی ۱۳۰۶ھ) (۲) آنحضرتؐ نے عمرو بن حزامؓ کو جو کتاب لکھ کر دی تھی اسکے الفاظ یہ ہیں وما زاد فسی کل اربعين درهما درهم (بیہقی) (۳) عن علیؓ قال زهير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ها تو اربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي حتى تتم مائتي درهم (سنن دار قطنی ج ۲ ص ۹۲ مطبوعہ نشر السنہ لمئان) انکے علاوہ سنن نسائی، صحیح بن خزمہ، حاکم، مستدرک میں بھی اس مضمون کی احادیث مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زائد از نصاب اگر خمس نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں عاصمؓ اور حارثؓ دونوں متکلم فیہ راوی ہیں (۲) فمما زاد اور فی الرقة ربع العشر کو مذکور الصدر احادیث کے مطابق حمل کیا جائے یعنی پانچواں حصہ جو زائد ہوا سپر زکوٰۃ اور ربع العشر ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۵۲۱، تعلیق ج ۲ ص ۳۰۵ وغیرہما)

نوٹ پر زکوٰۃ: دور حاضر میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے کا رواج بھی ختم ہو گیا اور کرنسی نوٹ نے اس کی جگہ لے لی، اب سوال یہ ہے کہ کتنی نقد رقم کو نصاب زکوٰۃ قرار دیا جائے؟

جواب: فی الحال چاندی کی قیمت سونے کی قیمت سے کم ہے مثلاً ایک تولہ چاندی کی قیمت دو سو ٹاکہ ہے اور ایک تولہ سونا کی قیمت پندرہ ہزار ٹاکہ ہے اسلئے چاندی کے نصاب سے دس ہزار پانچ سو ٹاکہ پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ نصاب فقراء کیلئے زیادہ نفع بخش ہے۔

حمزہ بن: عن سهل بن ابی حشمة قوله اذا خرصتم فخذوا،، خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں اور اصطلاح میں اسکی تفسیر یہ ہے کہ جب باغ میں کھجور وغیرہ پکنا شروع ہوتی ہے تو بیت المال کی طرف سے چند لوگوں کو بھیجا جائے تاکہ وہ اندازہ

لگائیں کہ اس باغ میں جو تازہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنی کھجور ہوگی تاکہ اس قدر سے زکوٰۃ لیجائے نیز رب المال خیانت نہ کر سکے۔

اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار کی تعیین کیجانی چاہئے، امام اعظمؒ سے اسکے متعلق کوئی بات منقول نہیں لیکن اصول حنفیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انکا مذہب بھی یہی ہے (۲) احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر وصول کیا جاسکتا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) ممانعت بیع مزاہنہ کی احادیث، ذرخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کوئی ہوئی کھجوروں کے عوض میں اندازہ کر کے فروخت کرنے کو مزاہنہ کہا جاتا ہے (۲) حدیث جابرؓ ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الخرص وقال ارایتم ان ہلک الشمر ایحب احدکم ان یا کل مال اخیہ بالباطل (طحاوی)

دلیل احمد و اسحاق: حدیث عتاب بن اسیدؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوٰۃ الکروم انها تخرص کما تخرص النخل الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۵۹)

جوابات حدیث عتاب: یہ خرص محض مالکین کے ڈرانے کیلئے تھا تاکہ وہ خیانت نہ کریں (۲) حدیث عتاب حضرت ربوہ سے قبل کی ہے اور منسوخ ہے کیونکہ ربوہ کی حرمت حجۃ الوداع میں ہوئی ہے۔

قول: ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فדعوا الربع،

تشریح: جب تم زکوٰۃ کی مقدار متعین کر لو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تو لے لو اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی ازراہ احسان و مروت مالک کیلئے چھوڑ دو تاکہ وہ اس میں سے اپنے ہمسایوں اور فقراء کو دے کیونکہ اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک کو فقراء اور ہمسایوں پر دو ہر ادینا پڑیگا اس سے اسکا نقصان ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے یا چوری ہو جائے یا بچے یا پرندے کھالیں لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے، علامہ ابن عربیؒ فرماتے ہیں

کہ خرص کے متعلق صرف ایک حدیث صحیح ہے کہ غزوہ تبوک میں حضور ﷺ کا ایک عورت کے باغ کے اوپر سے گذر ہوا تب اسوقت اندازہ کر کے فرمایا کہ اس باغ میں دس وسق پھل ہوگا واپسی کیوقت معلوم ہوا کہ وہ اندازہ بالکل صحیح نکلا (متفق علیہ) نیز لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے کھجوروں میں خرص ثابت ہے زیتون میں ثابت نہیں حالانکہ اس زمانہ میں اسکی کثرت تھی نیز کھجوروں کا خرص بھی یہودیوں کے ساتھ ہوا تھا کیونکہ وہ امانت دار نہ تھے اور مسلمانوں سے خرص کا معاملہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اسلئے ابوحنیفہؒ مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں زکوٰۃ اور عشر میں تخفیف جائز نہیں کیونکہ یہ فرائض الہیہ ہیں جن میں کمی بیشی ناجائز ہے (المغنی لابن قدامہ ج ۲/ص ۷۶، فتح الباری ج ۳/ص ۳۷۱، عمدۃ القاری ج ۹/ص ۹۴ میں خرص کی تفصیل بحث ملاحظہ ہو۔

شہد کی زکوٰۃ: محمد بن یحییٰ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ فی العسل فی کل عشرة اذق ذق ، اذق بفتح الهمزة وضم الراء ذق کی جمع ہے۔ ہم چڑا کا ظرف، شہد میں ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ واجب ہے، عشری زمین میں اگر شہد بلجائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شوافع اور مالک کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، احناف کے نزدیک اسکی ہر قلیل و کثیر مقدار میں عشر واجب ہے (۳) احمدؒ اور زہریؒ کے نزدیک دس فرق عسل میں عشر واجب ہے اور ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے (۴) صاحبین کے نزدیک پانچ وسق میں عشر واجب ہے اور وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے ایک صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔

دلائل شوافع و مالک: (۱) عن معاذ انه سئل عن العسل فی الیمن فقال لم اومر فیه بشئ (۲) شہد زمین کی پیداوار میں سے بھی نہیں اور سوائے وقت و نم میں سے نہیں لہذا وہ ریشم کے مانند ہے جو ایک قسم کے کیڑے کے لعاب سے بنتا ہے اس میں "۱۱" زکوٰۃ واجب نہیں اسطرخ شہد میں بھی واجب نہ ہونی چاہیئے (۳) شہد دودھ

جو حیوان سے نکلتا ہے اس میں جطر ح زکوٰۃ نہیں اسی طرح شہد میں بھی نہ ہونی چاہیئے۔

دلائل احناف واحمد والحنی: (۱) حدیث الباب،

اعتراض: قال الترمذی فی اسنادہ مقال یعنی اسکی سند میں صدقہ بن عبد اللہ

السمین راوی ضعیف ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

جواب: گو وہ راوی مشکلم فیہ ہے لیکن ابو حاتم اور ابو زرعد وغیرہ نے اسکی توثیق بھی

کی ہے قال العلامة البنوری فی معارف السنن ج ۴ ص ۱۲۶ ومثله يتحمل خصوصاً اذا كانت له شواهد،

اعتراض: وقال الترمذی لا یصح عن النبی فی هذا الباب کثیر شیء۔

جوابات: (الف) لا یلزم منه ان لا یحتج له لان الاحتجاج یکفی الحسن،

ولا یشرط له الصحیح (ب) علامہ عینی فرماتے ہیں یہ قول ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ بہت سی صحیح حدیث کو انہوں نے صحیح نہیں مانا (۲) عن عمرو بن شعیب عن عبد اللہ بن

عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر (ابن ماجہ) ابن عبد البر کہتے ہیں عمرو بن شعیب کی روایت درجہ حسن کی ہے (زرقانی) نسائی کے نزدیک یہ

حدیث صحیح ہے (۳) عن عبد اللہ بن عمرو قال جاء هلال الى النبي ﷺ بعشور

نحل له (ابوداؤد) امام ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے یہ علامت ہے کہ وہ روایت

انکے نزدیک قابل استدلال ہے (۴) عن ابی سیارة متعی قال قلت یا رسول اللہ ان

لسی نحلا (شہد کی کھیاں) قال اد العشر (ابن ماجہ ص ۱۳۱، مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۶۳

) قال البیہقی وهذا صحیح ماروی فی وجوب العشر فی الغسل (۵) قوله تعالیٰ 'انفقوا من

طیبات ما کسبتم ومما اخر جنا لکم من الارض (الآیۃ) اسکے تحت شہد بھی داخل ہے

کیونکہ وہ پھولوں اور پھولوں کے رس سے بنتا ہے۔

جوابات: لم أومر سے لم أومر بالقرآن مراد ہے یعنی وحی جلی کے ذریعہ مامور نہیں ہوں

اور اس سے مامور نہ ہونا اس بات کا مستلزم نہیں کہ وحی خفی کے ذریعہ بھی مامور نہ ہو لہذا اہم کہیں گے

کہ آپؐ وحیِ فحی کے ذریعہ سے مامور ہیں بناءً علیہ روایات مذکورہ سے وجوب ثابت ہوگا (۲) یا ہم کہیں گے کہ یہ لم اور ابتدائے اسلام کے متعلق ہے بعد میں آپؐ مامور ہوئے چنانچہ وہ روایات جو اسکے پہلے مذکور ہیں وہ اسپردال ہیں (۳) پھلوں اور پھولوں زمین سے پیدا ہوتے ہیں لہذا شہد بھی زمین کی پیداوار میں سے ہوا اور وجوب صدقہ کیلئے زمین کی پیداوار بلا واسطہ ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ درختوں کے واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان میں صدقہ واجب ہوتا ہے اسکے برخلاف ریشم کا کیرا پتے کھاتا ہے اور اسکے لعاب سے ریشم بنتا ہے وہ لعاب پتوں کا جزء ہے، پتوں پر صدقہ نہیں اسطرح ریشم پر بھی نہیں اور شہد پھولوں کا جزء ہے پھولوں میں صدقہ واجب ہے لہذا شہد میں بھی ہونا چاہیئے (مبسوط سرخی) شہد کا دودھ پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دودھ انقلاب حقیقت کے بعد حیوان سے نکلتا ہے یعنی غذا سے اولاً خون پیدا ہوتا ہے پھر خون سے دودھ پیدا ہوتا ہے شہد میں یہ بات تو نہیں۔

وجوہ ترجیح مذہب احتناف: (۱) دلائل کے مابین تعارض ہونے کے وقت جس جانب میں احتیاط ہو وہ قابل ترجیح ہوتی ہے اسلئے وجوب کا قول قابل ترجیح ہے (۲) یہ نفع للفقراء ہے (۳) عمر بن عبدالعزیزؒ اور بقول امام ترمذیؒ اکثر اہل علم کا قول شہد پر عشر لینا ہے (۴) ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے، اسکی تفصیلی بحث المغنی ج ۲ ص ۱۴۷، عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۷۱ التعلیق ج ۲ ص ۳۰۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

زکوٰۃ الحلی: محمد ربیع: عن زینبؓ امرأۃ عبد اللہ قوله یا معشر النساء تصدقن ولومن حلیکن۔

تحقیق حلی: اسکو حاء کے ضمہ اور کسرہ دو طرح پڑھا جاسکتا ہے بم زیور۔

اختلاف مذاہب: (۱) مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی قول) کے نزدیک استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ اور شافعیؒ (فی روایت) ابو اسحق شیرازی المتوفی ۴۵۵ھ) اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک سونے چاندی کے زیورات اور برتن وغیرہ میں واجب ہے خواہ استعمال ہی کیلئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ حد نصاب کو پہنچتے ہو۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قال أحمد خمسة من اصحاب رسول الله ﷺ

يقولون ليس في الحلبي زكوة "پانچ صحابہ یعنی ابن عمرؓ، جابرؓ، انس بن مالکؓ، عائشہؓ، اسماءؓ کہتے تھے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے (دارقطنی، مؤطا، معنی) (۲) عن جابر عن النبی ﷺ قال ليس في الحلبي زكوة (۳) زیورات، ثياب بذلہ یعنی استعمالی کپڑے کے مثل ہیں، ج طرح انہیں زکوٰۃ نہیں اس طرح ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیے۔

دلائل احناف وغیرہ: (۱) قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة

ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم (التوبة) یہ آیت مطلق اور عام ہے کہ سونے چاندی سکہ کی شکل میں ہو یا زیور وغیرہ کی شکل میں ہو بہر صورت اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ ایسا وعید ترک واجب پر آتا ہے (۲) حدیث الباب جس کے متعلق علامہ میرک شاہؒ فرماتے ہیں رجالہ موثقون (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۶) (۳) حدیث عمرو بن شعيب ان امرأتين اتتا رسول الله ﷺ وفي ايديهما سواران من ذهب فقال لهما تؤديان زكوتيه قالتا لا فقال لهما رسول الله ﷺ الى قوله فاذا زكوته (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰)

شعبہ ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف السند ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے نقل کیا ہے

جواب: یہ حدیث تو ابوداؤد ج ۲۱۲ باب الكنز ما هو و زكوة الحلبي اور نسائی ج ۱ ص ۳۴۳ باب زكوة الحلبي، بیہقی فی سنن الکبریٰ ج ۴ ص ۱۴۰ میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے چنانچہ علامہ ابن الملقنؒ اور علامہ ابوالحسن القطارؒ فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد باسناد صحیح، اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں فطریق ابی داؤد لا مقال فیہ (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۷، نصب الراية ج ۲ ص ۳۷۰) (۴) عن ام سلمةؓ قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدى زكوته فزكى فليس بكنز (مالک، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰) (۵) حدیث عائشہؓ اس حدیث کے متعلق ابن العربیؒ لکھتے ہیں

رجالہ رجال البخاری اور علامہ میرک شاہ کہتے ہیں اسنادہ جید (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۵۷) اس طرح ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۸ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس موضوع پر بکثرت آثار و اقوال تابعین ہیں۔

جوابات: (۱) مذکورہ پانچوں صحابی حضرات اگر اس مسئلہ میں زکوٰۃ کا قائل نہیں تو پانچ سے زیادہ صحابہ اس مسئلہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں مثلاً عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عمرو بن العاصؓ ابوموسیٰ اشعریؓ، زینبؓ زوجہ ابن مسعودؓ وغیرہم جنکی فقہیت ان صحابہ سے زیادہ مسلم ہے جو عدم زکوٰۃ کے قائل ہیں اور سادات تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیزؓ، سعید بن مسیبؓ، سعید ابن جبیرؓ، عطاءؓ، ابن سیرینؓ، مجاہدؓ، زہریؓ، طاؤسؓ، علقمہؓ، اسودؓ، ابن ابی شمرہؓ، حسنؓ وغیرہ زکوٰۃ کے قائل ہیں (۲) حدیث جابرؓ کے متعلق بیہی شافعی نے اپنی کتاب المعروفہ میں کہا فباطل لا اصل له (نصب الراية ج ۲ ص ۳۷۳) قال البیهقی وفيه عافية بن ايوب وهو مجهول (سنن کبریٰ ج ۱ ص ۱۳۸) قال ابن الجوزی ان حديث جابر حديث ضعيف مع انه موقوف على جابر (التحقيق) شافعی اسکے متعلق لکھتے ہیں حدیث جابر کو مرفوع نقل کر نیوالا حفاظ و محدثین کی نظر میں معتبور اور لائق وعید ہے (سنن کبریٰ للبیہقی ج ۳ ص ۱۳۸) (۳) مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے کہ ”الکلی“ سے مراد موتیوں اور جواہرات کے زیورات ہیں جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں اسکی تائید و شواہد سے ہوتی ہے۔ قرآن میں موتی وغیرہ پر حلیہ کا اطلاق کیا گیا کما قال اللہ تعالیٰ و تسخر جون حلیہ تلبسونھا (الآیۃ) عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میرا ہار موتیوں کا تھا نہ کہ سونا چاندی کا، چنانچہ صحابہ کرام سونا چاندی کا استعمال فتنہ سمجھتے تھے (۴) زیورات کو ثیاب بذلہ پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ سونا چاندی مال نامی ہیں جبکہ اشیاء مستعملہ غیر نامی ہیں (۵) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں قیاس بالا جماع مرجوح ہے۔

وجہ تریخ مذہب احناف: (۱) امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ عدم زکوٰۃ فی الکلی پر قرآن و حدیث اور قیاس میں کوئی دلیل نہیں (۲) نیز وہ لکھتے ہیں زیورات اگر مرد کی ملک میں ہوں تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے ایسے ہی اگر عورت کی ملکیت میں ہوں تو زکوٰۃ

واجب ہونی چاہئے جیسا کہ دراہم ودنانیر جس کے ملک بھی ہوں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ہے (۳) یہ مؤید بالقرآن والقیاس ہے (۴) یہ نفع للفقراء بھی ہے لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے واللہ اعلم بالصواب ۔

عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ: حدیث: عن سمرة بن جندب ان رسول اللہ ﷺ کان یأمرنا ان نخرج الصدقة من الذی نعد للبیع۔ تجارت کے سامان پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک واجب نہیں (۲) جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے بشرطیکہ اسکی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہنچ جاتی ہو ۔

دلیل اصحاب ظواہر: وہ کہتے ہیں کہ وحی الہی اور آسمانی اصول کے تحت زکوٰۃ فرض ہوئی ہے اور اس سے تو صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور عروض تجارت میں زکوٰۃ قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس تو حجت نہیں خصوصاً مقادیر کے باب میں ۔

والا لک جمہور: (۱) قوله تعالى 'وانفقوا من طيبات ما كسبتم' ، وقوله تعالى 'خذمن اموالهم صدقة' ، یہاں اموال عام لفظ ہے جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں (۳) حدیث الباب (۴) انه عليه السلام قال ادوا زکوٰۃ اموالکم اس میں ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہونا ثابت ہوتا ہے (۵) عن ابن عمر قال ليس في العروض زکوٰۃ الا ما كان للتجارة اسکے علاوہ اس پر ابن الزبیر، سعید بن المسیب اور قاسم وغیرہم کبار تابعین کے آثار بھی موجود ہیں (۶) عروض کے اندر بندے تجارت کی نیت کرنے سے وہ بھی مال نامی ہو گیا اور چونکہ مال نامی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسلئے سامان تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہونی چاہیئے واضح رہے کہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں ولسنا نعنی به حقيقة النماء لان ذالك غير معتبرة وانما نعني به كون المال معدا للاستعمال بالتجارة او بالاسامة (مویشی کی پرورش سے) (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۱) اس عبارت

سے معلوم ہوتا ہے کہ مال نامی ہونے کیلئے جو نمونہ مقصود ہے وہ ایک مخصوص قسم کی زیادت اور نمو ہے جو کہ سامان تجارت میں بیع (مبادلة المال بالمال بالتراضی) سے حاصل ہوتی ہے اور مویشیوں میں نسل کشی اور تجارت کی نیت سے یہ نمو اور زیادت پائی جاتی ہے لہذا جن اموال و عروض میں یہ مخصوص قسم کی زیادت اور نمو پائی جائے گی اسکو مال نامی کہا جائیگا اور ایسے عروض میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور جن اموال میں اس مخصوص قسم کی نمونہ ہوگی وہ اموال نامیہ نہ ہونگی وجہ سے ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، بناءً علیہ کارخانے اور اسکی مشینوں اور آلات اس طرح استعمال کی گاڑیوں بسوں، رکشاؤں، بے بی ٹکسیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اسکے عین سے نمو مقصود نہیں ہوتی اور نہ یہ چیزیں خلعتی طور پر مال نامی ہیں البتہ ان کارخانوں سے بننے والے مالوں اور گاڑیوں وغیرہ کے منافع جب بقدر نصاب ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جوابات: اہل ظواہر کا یہ دعویٰ کہ وحی الہی اور نص کے ذریعہ تجارت کی زکوٰۃ ثابت نہیں یہ فحش غلط ہے کیونکہ یہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کما ذکر انفاً اور قیاس حجت شرعی ہونے پر متعدد دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مرقوم ہیں اسکا انکار آفتاب کا انکار کے مرادف ہے، واضح رہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر اموال ہر سال فروخت نہ ہوں تب بھی ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑیگا امام مالکؒ فرماتے ہیں اگر چند سال مال فروخت نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

باب صدقة الفطر

صدقۃ فطر کے لغوی معنی: صدقہ کے معنی عطیہ کے ہیں لیکن مراد وہ عطیہ ہے جو تقرب الہی کی امید پر دیا جائے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے ثواب کو حاصل کرنے میں رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جیسے صدق بم مہر سے عورت کے سلسلہ میں مرد کی رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور الفطر: یہ فطرۃ سے ماخوذ ہے بم نفس اور خلقت کیونکہ یہ صدقہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے حتیٰ کہ عید کی چاند رات میں صبح صادق سے پہلے

پہلے پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے بھی دیا جاتا ہے۔

معنی شرعی: صدقہ فطر وہ صدقہ مقدّرہ ہے جو بطور عبادت اور صلہ کے ازراہ رحم دیا جاتا ہے (بدایہ) یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے رمضان کا فطر اس کا سبب ہے کمافی کتب الاصول، اور بعض نے کہا یہ اضافہ الشی الی شرط ہے (بحر الرائق) اسکو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الفطر، زکوٰۃ الصوم، صدقہ الصوم، صدقہ رمضان، صدقہ الرؤس، زکوٰۃ الابدان بھی کہا جاتا ہے، قیس بن سعد بن عبادہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب حکم زکوٰۃ سے مقدم ہے اور ابن عباس کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکا وجوب تزکیہ نفس اور تتمہ عمل کیلئے ہے اور وکیع بن الجراح فرماتے ہیں کہ یہ نماز میں سجدہ سہو کے مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقص صادر ہوا ہو تو اسکی تلائی اس سے ہو جاتی ہے اُمیں چار مسائل خلاف یہ ہیں: ماذا حکمہ، علی من تعجب، عمن تعجب، کم تعجب،

صدقہ فطر کے حکم: مذاہب: (۱) جمہور شافعیہ اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے (۲) بعض شوافع اور بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک واجب ہے (۴) بعض نے کہا یہ فعل خیر ہے قد کا نت واجبة ثم نخت (اکمال اکمال المعلم لابی عبد اللہ دستانی مالکی متونی ۸۲۸ھ، مغنی، ذخیرہ وغیرہ)

دلیل فرضیت: عن ابن عمر قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) یہاں فرض فرضیت پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل سنیت: حدیث مذکور ہے کیونکہ انہوں نے فرض کو قدر کے معنی میں لیکر سنیت ثابت کی ہے۔

دلائل وجوب: (۱) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ بعث مناد یا فی فجاج مکة الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل

مسلم (ترمذی، مشکوٰۃ) (۲) عن ابن عباسؓ انه عليه السلام امر صار خابيطن مكة ينادى ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم (مترک حاکم)

جوابات: (۱) فرض سے فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے جو واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ صدقہ فطر اخبار آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں اور ظنی دلیل سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ثابت ہو سکتا ہے، اور سنیت کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے معنی کفوی اگرچہ قدر ہیں لیکن صاحب شرع نے جب اسکو وجوب کے معنی کی طرف نقل کر لیا تو اس پر حمل کرنا چاہئے اور بعض کا دعویٰ نسخ بلام دلیل ہے اسلئے اسکو صرف فعل خیر کہنا صحیح نہیں۔

مسئلہ ثانیہ: علی من تجب: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقہ فطر کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ جس کے پاس اپنے اور اہل و عیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو اس پر واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں اور نہ ہی حولان حول کی شرط ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن عبد الله بن ثعلبة مرفوعاً ما غنيكم فيزكاه الله واما فقير کم فيرد عليه اكثر مما اعطاه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) ”یعنی غنی کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (صدقہ الفطر دینے کی وجہ سے) اسے پاکیزہ بنا دیتا ہے اور فقیر کا معاملہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اس سے زیادہ دیتا ہے اس نے جو (صدقہ الفطر کے طور پر) دیا“ اس سے معلوم ہوا کہ فقیر پر بھی صدقہ الفطر دینا واجب ہے (۲) پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقہ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا اوت یوم دلیلہ سے زیادہ کا مالک بھی اس حکم میں شامل ہوگا۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً لا صدقة الا عن ظهر غنی (مسند احمد، بخاری فی کتاب الوصایا) یہاں لفظ ظہر زائد ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ صدقہ الفطر واجب نہیں مگر مالدار سے اور شریعت میں مالدار اسی کو کہا جاتا ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو (۲) احادیث میں جا بجا صدقہ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کننا نخرج زکوٰۃ الفطر اذا كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من

طعام جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب شرط ہونا چاہیے لیکن جبکہ یہاں صراحت نہیں اسلئے احناف نے غمو کی شرط کو چھوڑ دیا (۳) قوله تعالى قد افلح من تزكى و ذکر اسم ربہ فصلی (الایۃ) ابن عمرؓ، ابوسعید خدریؓ اور عمر بن عوفؓ وغیرہم نے فرمایا یہاں صلوٰۃ سے مراد صلوٰۃ عید اور تزکی سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی ہے (فتح الباری، الدر المنثور)

جوابات: (۱) حدیث عبد اللہ بن ثعلبہؓ مستجاب پر محمول ہے (۲) روایات مذکورہ کے قرینے سے یہاں فقیر سے فقیر اضافی یعنی ادنیٰ غنی مراد ہے (۳) نصاب تین طرح کے ہیں (الف) نصاب زکوٰۃ اس میں نمو شرط ہے (ب) وہ نصاب جس کے ساتھ چار احکام متعلق ہیں: (۱) صدقہ لینے کی حرمت (۲) قربانی کا واجب ہونا (۳) وجوب صدقۃ الفطر (۴) اقارب کا نفقہ (ج) نصاب وہ ہے جس سے سوال کر نیکی حرمت ثابت ہوتی ہے یہ وہ ہے جبکہ کسی کے پاس ایک دن کی روزی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ صدقۃ الفطر کیلئے بھی مخصوص نصاب ہے۔

مسئلہ ثالثہ، عمن تجب: یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے دینا واجب ہے، اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان غلام کی طرف سے دینا بالاتفاق واجب ہے لیکن کافر مملوک اور اپنی بی بی کی طرف سے ادا کرنے کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کافر مملوک کی طرف سے دینا واجب نہیں ہاں اپنی بیوی کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے (۲) احناف اور ثوری کے نزدیک مالک پر اس کے کافر مملوک کا صدقۃ الفطر دینا واجب ہے اور بی بی کا صدقۃ الفطر خود اس پر واجب ہے نہ کہ خاوند پر۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: اس باب کی پہلی حدیث عن ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر.... علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والكبیر من المسلمین (مشق علیہ) کیونکہ اس میں من المسلمین کی قید کا تعلق عبد کے ساتھ ہے اور بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے قال النبی ﷺ ادوا عمن تمونون (المحدث) چونکہ شوہر بیوی کی مؤنت برداشت کرتا ہے لہذا بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہے

دلائل احناف: (۱) حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً یخرج زکوۃ الفطر عن کل مملوک وان کان یهودیا او نصرانیا (مسند عبدالرزاق) (۲) عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ ادوا صدقة الفطر عن کل صغیر او کبیرا و ذکر او انشی یهودی او نصرانی مملوک (دارقطنی) (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جو دلائل ائمہ ؓ مثلثہ کے تحت ذکر کی گئی وہاں علی الذکر والاثنیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مرد و عورت پر صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہے لہذا عورت کی طرف سے خاوند پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہونا چاہیے (۴) بیوی پر شوہر کی ولایت تو ناقص ہے اور مؤنت بھی ناقص جب ولایت و مؤنت دونوں ناقص ہیں تو شوہر پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا (ہدایہ)

جوابات: (۱) اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف تھا کیونکہ وہ خود کافر مملوک کا صدقۃ الفطر بھی ادا کرتے تھے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۲) من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عن تجب یعنی عبد کی قید نہیں (طحاوی) (۳) من المسلمین کی قید صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے لیکن اسکے علاوہ دوسرے طرق میں مطلق مملوک کا ذکر ہے لہذا اکثر طرق کا اعتبار ہونا چاہیے (۴) حدیث میں مؤنت مطلقہ کا ذکر ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مؤنت مطلقہ شوہر پر ہوتی نہیں اسلئے اس پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ رابعہ، کم تجب: (کتنا واجب ہوتا ہے) مذہب: (۱) ائمہ ؓ مثلثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں ہر شی خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع یعنی ایک کلو یا ایک کیزی اور ۶۳۳/۳ گرام یا پونے دو سیر آدمی چھٹانک اور بقیہ اشیاء میں ایک صاع واجب ہوتا ہے (۳) بعض نے کہا کہ قوت البلد میں سے ایک صاع دینے سے ادا ہو جائیگا۔

دلیل ائمہ ؓ مثلثہ: حدیث ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) یہاں لفظ طعام کو ائمہ ؓ مثلثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

دلائل البوضیفة: (۱) عن ابن عباس قال فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر او شعیر او نصف صاع من قمح (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰)
 (۲) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعاً مدان من قمح او صاع من طعام (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) ایک مددور طل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مدکا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہونگے (۳) حدیث عبداللہ بن ثعلبہ مرفوعاً صاع من براو قمح عن کل الثنیں (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) (۴) وفی رواية الطحاوی نصف صاع من براو قال قمح عن کل انسان، ان دونوں روایات سے حنفی کا مسلک صاف طور پر سمجھ میں آ رہا ہے (۵) یہ مسلک ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عثمانؓ، ابو ہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، جابرؓ، ابن مسعودؓ وغیرہم کا بھی ہے (یعنی، درایہ)

جوابات: حنفیہ کہتے ہیں ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں طعام سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے کیونکہ دور نبویؐ میں مدینہ میں گندم نہیں ہوتا تھا چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کان طعامنا الشعیر والزبيب والاقط والتمر (بخاری) لہذا طعام کی تفسیر گندم سے کرنا صحیح نہیں اور پھر شعیر یعنی جو کا ذکر کرنا عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے جسکی وجہ کثرت وجود ہے۔

باب من لا تحل له الصدقة

حمیر بنث: عن عبد المطلب بن ربيعة ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد .

تشریح: زکوٰۃ کو میلا کہا گیا: حطر انسان کا جسم میل اتارنے سے صاف ہو جاتا ہے اسی طرح زکوٰۃ نکالنے سے اموال اور مرکز کی کے قلب و روح بھی پاک ہو جاتا ہے، نبی علیہ السلام اور آپؐ کی اولاد اور موالی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں تھا البتہ ہدیہ لینا جائز تھا، دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ سے ثواب آخرت مقصود ہوتا ہے اور ہدیہ سے اولاً محبت و اکرام مقصود ہوتا ہے ثانیاً تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مسئلہ خلافت مذہب: (۱) شافعی اور احمد (فی روایت) کے نزدیک ال نبی بنی ہاشم اور بنی مطلب دونوں ہیں (۲) ابوحنیفہ، احمد (فی روایت) اور مالک کے نزدیک صرف بنو ہاشم ہیں۔
دلیل شوافع: کہ نبی علیہ السلام نے ذوی القربی کے حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی مطلب کو بھی شامل کیا اور کسی قبیلہ کو نہیں کیا اور فرمایا بنی مطلب اور بنی ہاشم شی واحد ہیں (بخاری) یہ حصہ صدقہ کے بدلہ میں رکھا گیا اسلئے جبکو یہ حصہ ملے گا ان کیلئے صدقہ لینا درست نہیں۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: قوله تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساكين (الآیۃ) سے تمام فقراء کیلئے زکوٰۃ کا جواز ثابت ہے لیکن حدیث الصدقة لاتنبغی لمحمد ولا لآل محمد کی وجہ سے بنی ہاشم کو اس سے نکال دیا گیا، باقی سب جواز کے ماتحت داخل ہیں۔

جواب: بنی مطلب کو بنی ہاشم کے ساتھ ذوی القربی کے حصہ میں شریک کرنا اس وجہ سے تھا کہ بنی مطلب نے ہر موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ دیا تھا نہ اسلئے کہ یہ حصہ صدقہ کا بدلہ ہے اور بنی ہاشم میں ال علی، ال عباس، ال جعفر، ال عقیل اور ال حارث بن عبدالمطلب شامل ہیں (عالمگیری ج ۱/ ص ۱۸۹) ابن قدامہ نے بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کیلئے جائز ہے، علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ اس کے جواز کا فتویٰ دینا چاہیئے، کیونکہ سوال پر مجبور ہونے سے زکوٰۃ لینا میرے نزدیک زیادہ سہل ہے، امام رازئی نے بھی جواز کا فتویٰ دیا ہے (فیض الباری) امام محمد اوی نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے (شرح نقایہ) اور صدقات نافلہ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے البتہ یہ صدقات انکو اعزاز و اکرام سے دینا چاہئیں۔

حمید ربیع: عن عبد الله بن عمرو..... لاتحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة
 مسوی نہ تو غنی کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال ہے اور نہ تندرست توانا کیلئے، یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم اور قوی ہوں نیز وہ اتنا کمائیے پر قادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کر سکے،
اختلاف مذہب: (۱) شوافع کے نزدیک کسی ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال نہیں ہے جو کمائیے کے قابل ہو (۲) حنفیہ کے نزدیک قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اسکے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

دلیل شوافع: حدیث الباب: ولائل حنفیہ: (۱) قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ یہاں تو فقراء و مساکین کو مستحق زکوٰۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست اسکی کوئی تخصیص نہیں (۲) انه عليه السلام امر معاذ لما بعثه الى اليمن ان يأخذ الصدقة عن اغنياء المسلمين فيضعها في فقرائهم اس میں بھی فقراء کو مطلقاً دینے کا حکم ہے، صحیح سالم اور تندرست اور مریض کی کوئی تخصیص نہیں (۳) آنحضرت ﷺ ان ضرورت مند صحابہ کو زکوٰۃ کا مال دیتے تھے جو صحیح و سالم اور قادر علی الکسب بھی تھے اور وفات تک آپ کا یہ معمول بھی رہا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب منسوخ ہے (۲) یا تو یہ کراہت اور تعلیل پر محمول ہے تاکہ زکوٰۃ اور صدقات پر بھروسہ کر کے اکتساب کو چھوڑ نہ دے اور معاشرہ کا ایک ناکارہ شخص نہ بن جائے۔

باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له

حمید ربیع: عن عبد الله بن مسعود..... من سأل الناس وله ما يغنيه جاء

يوم القيامة ومسلته في وجهه خموش او خدوش او كدوح .

خموش کے معنی لکڑی کے ذریعہ کھال پھیلنا، خدوش کے معنی ناخون کے ذریعہ کھال پھیلنا، اور کدوح کے معنی دانٹوں کے ذریعہ کھال اتارنا، اور بعض نے کہا یہ تمام الفاظ قریب المعنی ہیں یعنی زخم، تین الفاظ ذکر کر کے سائلین کے تفاوت احوال کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص کم سوال کریگا بروز قیامت اسکے منہ پر ہلکا زخم ہوگا جو شخص بہت زیادہ سوال کریگا اسکے منہ پر بہت گہرا زخم ہوگا، اور جو شخص درمیانی درجہ کا سوال کریگا اسکے منہ پر زخم بھی درمیانی درجہ کا ہوگا، اسلئے نوٹ کرنے پر غور فرمائیے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت و احتیاج مانگنا منوع ہے۔

قولہ: قیل یا رسول اللہ وما یغنیہ؟ عرض کیا گیا یا رسول اللہ مستغنی بنانے والی کیا چیز ہوتی ہے آپ نے فرمایا پچاس درہم (۱) یہ شافعی، احمد، احنف، ابن المبارک کا قول ہے (۲) احناف نے کہا اگر دو سو درہم کا مالک ہو تو اس پر اخذ صدقہ حرام ہے کما جاء فی الحدیث المرسل

من سأل الناس وله عدل خمس اواق (دوسودرہم) فقد سأل الحافا۔

جواب: شاہ ولی اللہ نے فرمایا مانع عن السؤال کے مقدار کے متعلق جو مختلف احادیث وارد ہیں اسکے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ کثرت عیال اور قلت عیال کی بنا پر لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں (التعلیق ج ۲/ص ۳۳۱، مرقاۃ ج ۴/ص ۳۳۱)

پیشہ ور گداگر اور سوال مقروض: حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ پیشہ ور گداگری اسلام میں ناجائز ہے اور حکام کیلئے ضروری ہے کہ انکے خلاف قانونی کارروائی کرے آج کل بعض لوگ مصنوعی طریقہ پر اور بعض عمدۂ معذور بن جاتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ بھیک ملے، حالانکہ ایمان کے بعد سب سے بڑی نعمت سلامتی اعضاء ہے لہذا یہ لوگ کفران نعمت کے مرتکب ہوتے ہیں اور بعض لوگ میک آپ کر کے (جکلف بیمار بن جاتے ہیں) اور مسلمانوں کو دھوکا دیتے ہیں ایسے لوگوں کو گرفتار کر کے سخت سزا دینی چاہیے، نیز مقروض کیلئے ادا کیئے قرض کے واسطے سوال کی اجازت اسوقت ہے جب اس نے کسی جائز ضرورت کیلئے قرض لیا ہو، اگر کسی گناہ کی خاطر قرض لیا ہے تو سوال کی اجازت نہیں ہے (شرح صحیح مسلم، التعلیق، مرقاۃ)

باب الانفاق و کراہیۃ الامساک

ابوذرؓ کے نظریہ سے سوشلزم پر استدلال

حمید ربیع: فی حدیث ابی ذرؓ اذر خلفی منه ست اواق .

تشریح: لفظ انذر حذف ان کے ساتھ احب کا مفعول ہے گویا اس پورے جملہ کے معنی یہ ہونگے کہ اگر خدا جبل احد کے برابر سونے عطا فرماوے اور میں اسے خدا کی راہ میں خرچ کردوں اور پھر وہ بارگاہ الوہیت میں قبول بھی ہو جائے اسکے باوجود میں یہ گوارا نہیں کروں گا کہ اس مال میں سے کم از کم چھ اوقیہ ہی اپنے پیچھے چھوڑ جاؤں، یہ حدیث اس طرح احنف بن قیسؓ وغیرہ کی احادیث کی بنا پر حضرت ابوذرؓ کا یہ نظریہ تھا کہ اپنے پاس مال و زر کا ادنیٰ ترین حصہ بھی جمع نہ کیا جائے بلکہ جو کچھ بھی اپنے قبضہ و قدرت میں آجائے سب خدا کی راہ میں خرچ کر دیا جائے، اور جس شخص نے اپنی ضرورت سے زائد چیزوں کو صدقہ نہ کیا اسکی چیزیں قرآن مجید کی آیت والذین

يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِشْرِهِمْ بِعَذَابِ اللَّهِ عَظِيمٍ اِلٰح کے تحت داخل ہیں، بعض لوگ حضرت ابوذرؓ کے اس نظریہ سے سوشلزم کے جواز پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضرورت سے زائد اشیاء کو قومی ملک میں دیدینا عین اسلامی نظریہ ہے، حالانکہ یہ بات قطعاً باطل اور بیہودہ ہے کیونکہ حضرت ابوذرؓ اپنے اجتہاد سے مستحب چیزوں کو واجب قرار دیتے تھے، ان کے نظریہ کے بطلان پر قرآن مجید اور خود حدیث الباب اور دوسری کثیر احادیث میں واضح دلائل موجود ہیں اگر انسان پر زائد اشیاء کا صدقہ کرنا واجب ہو تو زکوٰۃ، عشر، خراج، حج، قربانی کے احکام لغو ہو جائیں گے، نیز چوری اور رہزنی پر قرآن مجید نے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا جو احکام بیان کئے ہیں انکا کوئی محل نہیں رہیگا، نیز جب کسی شخص کو دو جوڑے کپڑے اور دو وقت کی روٹی سے زیادہ مال جمع کر نیکی اجازت نہیں ہے تو قتل خطا پر سوائدوں کی ادائیگی کا حکم نازل کرنا کس طرح صحیح ہوگا، الغرض اس نظریہ کو قبول کر لینے سے نصف سے زیادہ اسلام کے احکام ختم ہو جاتے ہیں نیز سوشلزم انسانوں کو انسان کا غلام بناتا ہے جبکہ اسلام انسانوں پر انسان کا تسلط ختم کر کے سب انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا تسلط قائم کرتا ہے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین نے ضرورت کے وقت اغنیاء سے دولت مانگ لی تھی چھینی نہیں تھی (شرح صحیح مسلم)

باب فضل الصدقة

حمدرہ: عنہ (ابی ہریرۃ)..... قال ابو بکر انا

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمام فرائض ادا کرنے اور منوعات سے بچنے کے بعد کچھ لوگ ایسے ہونگے جو خصوصیت کے ساتھ نفل نمازیں زیادہ پڑھنے والے ہونگے، کوئی نفل روزے زیادہ رکھتا ہوگا اور کوئی نفل صدقات میں خصوصیت رکھتا ہوگا اس اعتبار سے کسی کو باب الصلوٰۃ سے اور کسی کو باب الریان سے اور کسی کو باب الصدقہ سے جنت میں بلایا جائیگا، لیکن ابو بکر صدیقؓ جس دروازہ سے چاہے گا جنت میں داخل ہو جائیگا یا وہ بغیر حساب کے جنت میں داخل ہو جائیگا، نیز اس میں ابو بکر صدیقؓ کی واضح فضیلت ہے کہ امت کے اکثر لوگ عبادت کے کسی ایک شعبہ میں فائق ہونگے اور حضرت ابو بکر صدیقؓ ان میں سے ہونگے جو عبادات کے تمام شعبوں

میں سب پر فائق ہونگے کیونکہ نبی علیہ السلام نے جس نیکی کے بارے میں سوال کیا وہ نیکی صرف حضرت ابوبکرؓ میں ملی اور حقوق اللہ اور حقوق العباد کے اعتبار سے ایک مسلمان میں جس قدر نیکیاں مجتمع دیکھنا چاہیے تھے وہ سب نیکیاں ابوبکر صدیقؓ میں موجود تھیں۔

شبہ: صوفیائے کرام کے ایک فریق نے کہا کہ رجل اپنے نفس کے متعلق لفظ آنا سے خبر دینا مکروہ ہے کیونکہ ابلیس ملعون نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے حکم کے وقت کہا تھا ”انا خیر منہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین“ (الآیۃ) اسلئے وہ رائدہ درگاہ باری تعالیٰ ہوا، عن جابرؓ قال اتیت النبیؐ فی دین کان علی ابی فدققت الباب فقال ”من ذافقلت انا فقال النبیؐ انا انا کا نہ یکرھھا (ہذا حدیث صحیح) لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں انبیاء کرام نے تو اسکو استعمال کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وانا اول المسلمین، قولہ تعالیٰ ولا انا عابد ما عبدتم وقال النبیؐ انا سید ولد ادم، وانا اول شافع وانا محمود وانا احمد وانا الحاشر وغیرہ ہے، نیز حدیث الباب میں ابوبکر صدیقؓ آنحضرتؐ کے سامنے بار بار آنا کہنا اسکے جواز پر صریح دلیل ہے۔

جوابات: (۱) ابلیس ملعون نے جو آنا کہا تھا وہ ازراہ غرور و تکبر کہا تھا وہ تو منع ہے (۲) اور حضرت جابرؓ کے انا کہنے پر جو آنحضرتؐ نے انکار کیا اسکی حکمت یہ تھی کہ آنحضرتؐ نے جو دفع ابہام کیلئے من ذا فرمایا وہ انا کیساتھ جواب دینے سے پورا نہیں ہوتا تھا اسلئے اسکو مکروہ سمجھا۔

نور خودی: احقر مؤلف کہتا ہے فی الحقیقت صوفیاء کرام نے آنا جسکو انگریزی زبان میں Personality کہا جاتا ہے اور متاخرین صوفیائے کرام نے جسکو نور خودی کے ساتھ نام رکھا ہے اسکے بارے میں انا سے خبر دینے کو انہوں نے مکروہ قرار دیا ہے وہ انکی اصطلاح میں من عرف نفسه فقد عرف ربه کا ترجمہ ہے، علامہ اقبالؒ نے مسئلہ خودی کی وضاحت اور اسکی حقیقت کو آشکارا کرنے کیلئے بہت اشعار کہے ہیں مثلاً ←

یہ موج نفس کیا ہے تلواریں	خودی کیا ہے؟ تلواریں دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات	خودی کیا ہے؟ بیداریں کائنات
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک	من و تو میں پیدا من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے	نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
سفر اسکا آغاز و انجام ہے	یہی اس کے تقویم کی راز ہے

ایک حکایت: خواجہ منصور حلاجؒ کی ایک بہن تھیں بغداد کے صحراء سے عبادت سے فراغت کے بعد فرشتہ شراب جنت کا ایک پیالہ جس میں اسرار الہی گھلے ہوئے ہوں انکے ہاتھ میں رکھ دیتے اسکو وہ پی لیتیں خواجہ منصورؒ نے ایک دن جو بچا ہوا تھا پی لیا، لیکن اتنا سا پینے کے بعد انکی حالت دگرگوں ہو گئی اور وہ اتنا الحق کا نعرہ لگاتے ہوئے نکل گئے، جسکو کسی عارف نے

سُورِ منصور از کجا و دارِ منصور از کجا ☆ خود زدی با نگ اتنا الحق بر سر دار آمدی

میں بیان کیا ہے، منصور حلاجؒ نے موضوع یعنی آنا کو، محمول الحق پر فٹا کر دیا، یعنی اگر وجود ہے تو خدا ہی کا وجود ہے اسلئے وہ عارف ربانی کے ساتھ معروف ہوا، اور فرعون نے محمول یعنی ربکم لا علیٰ کو موضوع یعنی اتنا پر فٹا کر دیا اس لئے سب سے بڑا کافر بنا (واللہ اعلم بالصواب)

باب من لا یعود فی الصدقة

حمید ربیع: عن بریدۃؒ قوله أفأصوم عنها قال صومی عنها وقوله حبیبی عنها، یہاں دو مسائل خلافہ ہیں جنکی بحث کتاب الصوم اور کتاب الحج میں آئیگی۔

تم کتاب الزکوٰۃ توفیق اللہ تعالیٰ وعونہ، شوال ۱۴۱۷ھ

کتاب الصوم

صوم کے لغوی معنی مطلقاً اساک ہے خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن مجید میں ہے انی نذرت للرحمن صوماً فلن اکلم الیوم انسیا (مریم) اور شرعاً صوم کے معنی هو الامساک عن المفطرات الثلاثة ای الأکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی غروب الشمس بنیة مخصوصة، صوم بھی فرض قطعی ہے اسکا منکر کافر ہے۔

روزے کی تاریخ: قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبکم (بقرہ آیت ۱۸۳) اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے مل میں بھی روزہ مشروع رہا ہے تورات اور انجیل کے مطالعہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے، حضرت ضحاکؒ نے کہا سب سے پہلے روزہ نوح علیہ السلام نے رکھا، علیؑ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ سے ہر امت پر روزہ فرض تھا، قریش ایام جاہلیت میں دسویں محرم کو اسلئے روزہ رکھتے تھے کہ اس دن خانہ کعبہ پر نیا غلاف چڑھایا جاتا تھا، اسی دن یہود روزہ رکھتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو اس دن فرعون سے نجات دی تھی، رمضان سے پہلے دسویں محرم کا روزہ اور ایام بیض کے تین روزے بھی فرض تھے صوم رمضان فرض ہونے کے بعد انکی فرضیت منسوخ ہو گئی اور استحباب باقی رہا چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں انکا تذکرہ اسطرح ہے کان یصوم ثلثۃ ایام من کل شھر ویصوم عاشوراء فانزل اللہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام الخ (ابوداؤد) فرضیت رمضان ہجرت کے دیر ہ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی (البدایہ والنہایہ ج ۳/ص ۱۴۷، تاریخ ابن جریر)

حمیر بن: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا دخل رمضان فتحت ابواب السماء وفي رواية ابواب الجنة وغلقت ابواب جهنم وسلسلت الشياطين -

تحقیق رمضان اور وجوہ تسمیہ: رمضا ازس (النہار) دن کا سخت گرم ہونا ”الرجل“

گرم زمین سے پاؤں جلنا، جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اسلئے اسکا نام رمضان رکھا گیا، قیل لانه یرمض الذنوب ای سحر تھا، صاحب کشافؒ نے کہا اس مہینہ میں روزہ رکھنے سے بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے، اسلئے اسکو رمضان سے موسوم کیا گیا۔

تشریح: محققین علماء فرماتے ہیں یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازہ کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کو مقید کرنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے یہ سب رمضان کی تعظیم کی خاطر ہے، علامہ توریشیؒ وغیرہ نے اسکو نزول رحمت اور مغمو گناہ سے کنایہ قرار دیا ہے اور شیاطین کی کوششیں کامیاب نہیں ہوتیں اور مایوس ہو کر اس طرح بیٹھے جاتے ہیں جیسے کوئی محبوس و مقید ہوتے ہیں یا شیاطین کو صائمین پر اثر انداز ہونے سے روک دیا جاتا ہے جبکہ وہ روزے کی شرائط اور آداب پوری طرح بجالاتے ہیں۔

اشکال: پہلی توجیہ یہ ہے کہ شیاطین کو حقیقتہً بند کر دیا جاتا ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ

پھر رمضان میں گناہوں کا صدور کیوں ہوتا ہے؟

جوابات: (۱) دوسری روایات میں ہے صفت مردۃ البیاطین یعنی سرکش اور بڑے بڑے شیاطین پر جھکڑی لگائی جاتی ہیں عام شیاطین کھلے پھرتے ہیں جنگی وجہ سے گناہ ہوتے ہیں (۲) گناہوں کا صدور نفس امتارہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو اکثر انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے (۳) گیارہ ماہ شیاطین سے صحبت و تعلق رہنے کی وجہ سے طبیعت اس سے متاثر ہو جاتی ہے لہذا ایک ماہ کی غیر حاضری کے باوجود کچھ اثر باقی رہتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے اگرچہ اسکی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے (۴) شیاطین جن کو قید کر دیا جاتا ہے لیکن شیاطین انس آزاد رہتے ہیں (۵) شیاطین بند ہونے کے باوجود دور ہی سے کچھ نہ کچھ وسوسہ ڈالنے پر قادر ہوتے ہیں جیسے جادوگر دور ہی سے اپنا اثر ڈالتا ہے (۶) ایک خارجی شیطان ہے اور ایک داخلی شیطان ہے جس کو اردو میں ہمزہ کہتے ہیں خارجی

شیطان کو قید کر دیا جاتا ہے اور داخلی شیطان کو قید نہیں کیا جاتا، جسکی وجہ سے لوگ گمنا ہوں میں مبتلا رہتے ہیں (فتح البہم ج ۳/ص ۱۰۶ اور دیگر شروحات صحیح مسلم وغیرہ)

محمد بن عبد بن حنفیہ عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الا الصوم

فانہ لی وانا اجزی بہ۔

تشریحات: یہ حدیث قدسی ہے قولہ ”فانہ لی“ روزہ میرے ہی لئے ہے، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام عبادات تو اللہ ہی کیلئے ہیں پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اسکی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، نیز انا اجزی بہ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے، اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں (۱) روزہ میں ریاکاری کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اسکا ثواب اللہ ہی عطا فرمائیں گے بخلاف دوسری تمام عبادات ظاہرہ کے کہ ان میں ریا کا خطرہ ہے کما قال ابو عبیدہؓ، اسکی تائید ایک حدیث مرسل سے بھی ہوتی ہے لیس فی الصوم ریا نہ پہنچی نے دوسرے طریقہ سے اسکو متصل سند سے بھی روایت کیا ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے (۲) روزہ زمانہ جاہلیت میں بھی غیر اللہ کیلئے نہ ہوتا تھا اور دوسری عبادات غیر اللہ کے لئے بھی ہوتے تھے اسلئے فرمایا روزہ بالخصوص میرے لئے ہے اور ثواب اللہ ہی دینگے (۳) روزہ اللہ تعالیٰ کیلئے خصوصی طور پر ہوتا ہے بندہ کو اس میں کوئی حصہ نہیں ہے لیکن دوسری عبادتوں میں بندہ کو بھی کچھ نہ کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے جیسے حج میں سیر و تفریح ہوتی ہے وضو و غسل میں ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے (۴) اماک عن المنظر ات اللہ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے لہذا صائمین صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں اسلئے اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی ہے، (۵) الصوم لی میں نسبت تعظیم کیلئے ہے کافی بیت اللہ، نائتہ اللہ (۶) روزہ ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے حق تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتے کے لکھنے میں بھی نہیں آتا ہے (۱) انا اجزی بہ کا مطلب یہ ہے کہ روزے کا ثواب بلا واسطہ ملائکہ اللہ تعالیٰ خود عطا فرمائیگا (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزے کے ثواب کی مقدار کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ایک کے ثواب کی مقدار بعض الناس اور ملائکہ کو بھی معلوم ہے، مثلاً ایک نیکی کا بدلہ دس گننے سے لیکر سات سو گننے تک ہے، اور روزہ کا بدلہ بغیر حساب اللہ تعالیٰ دین گے کما

قال اللہ تعالیٰ "اما یؤفی الصابرون اجرهم بغير حساب ، والصابرون هم الصائمون لانه قال علیہ السلام ہو شهر الصبر" محدثین فرماتے ہیں ایک شاذ روایت میں انا اجزی بہ بصیغہ مجہول ہے یعنی اسکا بدلہ میں خود ہو جاؤ گا، یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا گیا من کان للہ کان اللہ، یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزہ دار کو اللہ تعالیٰ اپنا دیدار کرائیگا، قیامت کے دن روزہ کے سوا باقی عبادات کفارہ بنیں گی اور انکے ذریعہ بندوں کے واجب الاداء حقوق ادا کئے جائیں گے لیکن روزہ کسی کو نہیں دیا جائیگا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرماویں گے اور اسکو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائیگا کما جاء فی روایۃ ابی ہریرۃ ممل العمل کفارة الا الصوم الصوم لی وانا اجزی بہ (مسند احمد، ابوداؤد طیاسی) (فتح الباری ج ۴/ص ۹۱، دعوت عبدیت، یعنی، عرف الشذی وغیرہ)

قولہ ولخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک "روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے،

تشریح: خلوف بضم الخاء یہ زیادہ صحیح ہے ہم وہ جو مؤخرۃً معدہ کے وقت بخارات چڑھنے سے روزہ دار کے منہ میں پیدا ہوتی ہے اب یہ بوزیادہ پسندیدہ عند اللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں (۱) یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جسطرح انسانوں کے نزدیک مشک کے خوشبو پسندیدہ ہوتی ہے اسطرح اللہ کے نزدیک روزہ دار کے منہ کی بو اس سے زیادہ پسندیدہ ہے (۲) قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی (۳) عبادات کے مواقع پر مشک کی خوشبو استعمال کرنے سے اللہ تعالیٰ جس قدر خوش ہوتا ہے روزہ دار کے منہ کی بو سے اسکی بنسبت زیادہ خوش ہوگا (۴) یا اطیب سے رضاء الہی اور قبولیت مراد ہے (۵) صائم کو اس قدر ثواب دیا جائیگا جو مشک سے افضل ہوگا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے:- شوافع کہتے ہیں کہ بعد الزوال روزہ دار کیلئے مسواک کرنا مکروہ ہے اور کہتے ہیں جیسا کہ شہید کا خون اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہے کما قال علیہ السلام الریح الریح المسک تو اسکو دھویا نہیں جاتا بلکہ اس خون کے ساتھ ہی شہید کو دفن کیا

جاتا ہے یہاں بھی روزہ دار کی بوکو رکھنے اور اسکے تحفظ کی کوشش کی جانا چاہیے۔

احناف وغیرہ کی طرف سے جوابات: (۱) حدیث الباب کا منشاء یہ ہے کہ لوگ

روزہ دار سے گفتگو کرنے سے انکی بوکی بنا پر اسے برا نہ سمجھیں کیونکہ خفیہ کے نزدیک مسواک تو ہر وقت مستحب ہے اسلئے کہ مسواک سے دانتوں کی بو اور زردی زائل ہو جاتی ہے اور خلوف میں جس بو کا ذکر ہے وہ تو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے اٹھنے والے بخارات سے پیدا ہوتی ہے جس کا

سلسلہ مسواک کے بعد بھی جاری رہتا ہے (۲) جب روزہ دار کے منہ کی بدبو پسندیدہ ہے تو خوشبو بدرجہ اولیٰ پسندیدہ ہوگی (۳) مسواک کے استحباب کے بارے جو احادیث کثیرہ مروی ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں روزہ کی حالت یا بعد الزوال کے وقت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا لہذا ان احادیث سے روزہ دار کیلئے بھی ہر وقت مسواک کی اجازت ثابت ہوتی ہے (۴) حضرت معاذؓ،

ابن عمرؓ، عمرؓ وغیرہم سے بھی بعد الزوال مسواک کی صراحۃً اجازت ثابت ہے (معارف مدنیہ) (۵) رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بار بار رمضان آیا اگر اس بو کی تحفظ کی کوشش افضل ہوتا ہے تو آپؐ اور صحابہ کرامؓ رمضان میں مسواک نہ کرتے، لیکن کسی حدیث سے تو یہ ثابت نہیں ہے (۶)

شہداء کے خون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ شہداء حکماً مردہ ہوتا ہے اور روزہ دار تو زندہ ہوتا ہے (۷) شہداء کو نماز وغیرہ میں حاضر ہو کر باری تعالیٰ سے مناجات کی ضرورت نہیں ہوتی روزہ دار

کو اسکی ضرورت ہوتی ہے (۸) شہداء کا خون اسکی مظلومیت کا نشان ہے، خلوف میں یہ بات تو نہیں ہے (۹) شہداء کو لوگوں سے اختلاط اور گفتگو کی ضرورت پیش نہیں آتی روزہ دار کو یہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے (فتح الباری، یعنی، معارف مدنیہ وغیرہ) (۱۰) شہید کا خون ظلم کا اثر ہے، ظلم کا

اظہار مناسب ہے جیسا کہ لایحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم، اس پر دال ہے اسلئے خون شہید کو دھویا نہیں جاتا، بخلاف روزہ دار کے منہ کی بدبو یہ اثر عبادت ہے اور عبادت کو چھپانا مناسب ہے اسلئے مسواک کی ذریعہ اثر عبادت یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو کو زائل کیا جائیگا۔

قوله والصيام جنة: تشریحات: - روزہ دار کو جب کوئی گالی دے تو وہ

روزے کو ڈھال بنا لے اور اس سے کہے کہ میں روزہ دار ہوں، شیطان کے وساوس، نفسانی

خواہشات و معاصی سے روزہ، روزہ داروں کو بچاتا ہے۔ جس طرح ظاہری ڈھال دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے لہذا اصوم باطنی ڈھال ہے، روزہ دار کے سامنے جب کسی گناہ کا محرک آتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بن جاتا ہے، اور وہ روزہ کے سبب اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہتا ہے جہنم کی آگ کیلئے روزہ ڈھال بن جاتا ہے اور روزہ، روزہ دار کی مغفرت کرا دیتا ہے۔

باب رؤیۃ الهلال

محمد بن یوسف: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا تصوموا حتی تروا الهلال ولا تفتطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقذروا الذیروزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو اور عید کیلئے افطار اس وقت تک نہ کرو جب تک چاند نہ دیکھو اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگا لو (یعنی حساب سے تیس دن پورے کر لو)

تشریحات: واضح رہے کہ تمام احکام شرعیہ چونکہ چاند کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے، معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا افتق پر وجود نہیں کیونکہ چاند کسی وقت اور کسی دن معدوم تو ہوتا نہیں اپنے مدار میں کہیں نہ کہیں موجود ہوتا ہے اسکے لئے نہ انیس تاریخ شرط ہے اور نہ تیس بلکہ چاند کا رؤیت ہی مقصد ہے اگر چاند افتق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اسکے وجود کا اعتبار نہ کیا جائیگا لہذا بذریعہ ہوائی جہاز پر پرواز کر کے بادلوں سے اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔

رؤیت ہلال کیلئے طرق موجبہ شرعیہ: (۱) شہادت رؤیت، یعنی پچشم خود چاند دیکھنے پر شہادت دے (۲) شہادت علی الشہادۃ یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی اسکے سامنے تھا اور گواہ دینے کیلئے کہا اس نے دوسری جگہ جا کر کہا کہ فلاں بن فلاں، فلاں دن کی شام کو چاند دیکھا اور فلاں بن فلاں نے مجھ سے کہا کہ میری اس گواہی پر گواہ ہو جا، تو اس سے بھی چاند کا ثبوت ہو سکتا ہے، شہادت علی القضاۃ یعنی کسی قاضی نے ثبوت ہلال کا

فیصلہ دیا اسکو ایک آدمی نے دوسری جگہ جا کر اس طرح گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے فلاں حاکم گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائیگا، کتاب القاضی الی القاضی یعنی ایک قاضی شرع نے دوسرے شہر کے قاضی شرع کے نام خط لکھا کہ میرے سامنے رویت ہلال پر شہادت شرعیہ قائم ہوئی اور خط میں اپنا اور مکتوب الیہ کا نام و نشان پورا لکھا اب یہ قاضی اگر اس شہادت کو اپنے مذہب کے مطابق ثبوت کیلئے کافی سمجھے تو اس پر عمل کر سکتا ہے، بشرطیکہ شاہد کے اوصاف یعنی (الف) عاقل ہونا (ب) بالغ ہونا (ج) مسلمان ہونا (د) بیٹا ہونا (ر) عادل ہونا (ط) لفظ شہادت بولنا وغیرہ ان میں موجود ہوں تو ثبوت ہلال ہو جائیگا (۵) استفادۂ خبر من جہات شتی یعنی کوئی خبر اتنی عام اور مشہور و متواتر ہو جائے کہ اسکے بیان کرنے والے کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں اور یہ خبر بھی مختلف اطراف سے آرہی ہے ایسی خبر پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے اس میں نہ شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہے۔

مسئلہ خلا فیہ

مذہب: (۱) احناف، احمد، شافعی (نی قول واحد) کا مسلک یہ ہے کہ مطلع اگر صاف نہ ہو تو رمضان کے بارے میں ایک عادل شخص کی شہادت معتبر ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام اور اگر مطلع صاف ہو تو اتنی کثیر جماعت کی شہادت کا اعتبار ہوگا جن کی خبر سے یقین ہو جائے کہ یہ غلط نہیں ہو سکتی اور عید کے چاند کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر مطلع صاف نہ ہو تو دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں اور اگر مطلع صاف ہو تو جم غفیر کی ضرورت ہے جنکی خبر سے یقین حاصل ہو جائے (ہدایہ) (۲) مالک اور شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ رمضان کے بارے میں دو عادل آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔

دلائل حنفیہ و حنبلیہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال جاء اعرابی الى النبی ﷺ فقال

السی رأیت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمد رسول الله قال : نعم ، قال یا بلال اذن فی الناس ان یصوموا غداً (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص

(۲) (۱۷۴) عن ابن عمرؓ قال تراء الناس الهلال فاعبرت رسول الله ﷺ انى رأيت فصام وامر الناس بصيامه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۷۴) (۳) صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ دینی معاملہ ہے اس میں ایک شخص کی خبر معتبر ہوتی ہے جیسا کہ روایت حدیث میں معتبر ہے، اسکے برخلاف عید کے چاند میں امر دینی ہی متعلق ہے اور ایسی چیز میں دوا دمیوں کی گواہی ضروری ہے جیسا کہ معاملات میں دو کی گواہی ضروری ہے۔

دلیل موالک وغیرہ: عن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب مرفوعاً فان شہد شہادان مسلمان فصوموا و افطروا (احمد، نسائی) اس سے ثابت ہوا روزہ اور افطار دونوں کیلئے دو گواہ ہونے چاہئیں۔

جواب: اعرابی اور ابن عمرؓ کی حدیثوں کے صریح الفاظ سے ایک گواہ کا اعتبار ثابت ہوتا ہے اور حدیث عبد الرحمنؓ تو غیر صریح ہے لہذا ایک گواہ والی روایات قابل ترجیح ہے۔

محمد بن یوسف: عن ابی بکرؓ قال قال رسول الله ﷺ شہرا عید لا ینقصان رمضان و ذو الحجة ،

سوال: شہر رمضان کو شہر عید کس طرح کہا گیا؟ حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے۔

جوابات: (۱) قرب کی وجہ سے کہا گیا چونکہ عید رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے (۲) چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس بنا پر رمضان کو شہر عید کہا گیا (۳) رمضان میں رحمت خداوندی کی بارش نازل ہوتی ہے ویسا ہی اس میں عتقاء من النار ہوتے ہیں اس بنا پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہوا۔

توجیہات حدیث میں مختلف اقوال: (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں ایک سال میں آتیس نہیں ہو سکتے ہیں (ترمذی) لیکن یہ مشاہدہ کا خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے لا ینقصان ای اغلبا یعنی یہ حکم اکثری ہے (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں انھما لا ینقصان فی الفصائل یعنی عشرہ ذی الحجہ فضیلت میں رمضان کی طرح ہے چونکہ رمضان میں عبادت زیادہ ہوتی ہے اسلئے یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس کی فضیلت زیادہ ہے اسکے ازالہ کیلئے مذکورہ

حدیث ارشاد ہوا (۳) اہل حق بن راہو یہ فرماتے ہیں ثواب کے اعتبار سے نقصان نہیں ہوتے ہیں اگرچہ وہ دونوں مہینے عدد میں ۲۹ ہو جائیں یعنی تیس روزہ رکھنے کا جو ثواب ہوگا اتنیس روزہ کا وہی پورا ثواب ہوگا لیکن یہ باعتبار ذی الحجہ کے نہیں بن سکتی کیونکہ وہاں تو پورا دس دن ہوتے ہیں تو کہا جائیگا کہ کبھی کبھی وہاں نقص انشاء ہلال ذی قعدہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے، علامہ یوسف بنوریؒ معارف السنن ج ۶/ص ۱۰۶ میں لکھتے ہیں یہ آخری قول ہی راجح ہے، اسکی اور بھی متعدد توجیہات ہیں اسکے لئے فتح الباری ج ۴/ص ۱۰۶، یعنی ج ۱/ص ۲۸۴، معارف ج ۶/ص ۲۵، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہوں۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یتقدم من احدکم رمضان بصوم یوم او یومین، (مشکوٰۃ ص ۱۷۷)

تشریح: اہل کتاب اپنی عبادات و عقائد میں اپنی رائے فاسد سے اضافہ کر دیا تھا چنانچہ جس وقت انکو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیا تھا اور ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی، نصاریٰ تو روزوں کی مقدار میں اضافہ کر کے پچاس کر لئے تھے اسلئے نبی کریم ﷺ نے اسکے سد باب کیلئے یہ حکم نافذ فرمایا، لہذا رمضان سے پہلے بیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے، رمضان سے پہلے روزہ رکھنے سے بماء رمضان عبادت میں کوتاہی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے جو رمضان کی برکات سے محرومی کا سبب ہوگا، آنحضرت ﷺ کا حکم ہے صوم الرویثہ و افطرو الرویثہ اس سے پہلے روزہ رکھنے سے اس حکم کی بظاہر مخالفت لازم آتا ہے جس سے حدود شرع کی پابندی سے لاپرواہی ظاہر ہوتی ہے ابن حمامؒ فرماتے ہیں دو ایک روز پہلے نفل روزہ رکھنا کراہت تنزیہی ہے کیونکہ ذات صوم میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ہر جمعہ اور جمعرات میں روزہ رکھنے کا عادی ہے اتفاق سے رمضان کے قبل یہ دو دن آگئے تو یہ بھی جائز ہے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا انتصف شعبان فلا تصوموا، جب نصف شعبان ہو جائے تو اس میں روزہ نہ رکھو، اور (مشکوٰۃ ص ۱۷۷)

حدیث ام سلمہؓ میں ہے ما رأیت النبی ﷺ یصوم شهرین متتابعین الا شعبان ورمضان (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ ص ۱۷۴) مختارضا

وجہ تطبیق: (۱) حدیث الباب ضعیف ہے کما قال احمد وابن معین (۲) نبی کی حدیث شفت پر محمول ہے کیونکہ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے شاید امت کو ضعف پیدا ہو جائے جس سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کوتاہی اور نشاط میں کمی آجائے ہاں آنحضرت ﷺ شعبان میں بکثرت روزے اسلئے رکھتے تھے کہ اس ماہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور آپ ﷺ کی حالت ایسی تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود کمزوری لاحق نہیں ہوتی تھی (۳) نبی علیہ السلام خود وہ کام کر لیتے تھے جنکا دوسروں کو منع فرماتے تھے کیونکہ یہ سد زائغ کی قسم سے تھیں اور نبی علیہ السلام تو غلو فی الدین وغیرہ سے معصوم تھے اسلئے آنحضرت ﷺ نصف شعبان کے بعد بھی روزہ رکھتے تھے (۴) راوی حدیث ابو ہریرہؓ خود نصف شعبان کے بعد روزہ رکھتے تھے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اسکے منسوخ ہونے کی دلیل ہے (۵) ازواج مطہرات بشمر شعبان قضاء رمضان میں مشغول رہتی تھیں اسلئے حضور ﷺ کو فرصت مل جاتی تھی اور آپؐ روزہ رکھ لیتے تھے (۶) رمضان میں نفل روزے نہیں ہو سکتے تھے اسلئے اسکے بدلے میں آپؐ شعبان میں بکثرت روزے رکھتے تھے۔

حمید ربیع: عن عمار بن یاسرؓ قال من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى ابا القاسم ﷺ، (مشکوٰۃ ص ۱۷۴)

یوم الشک کہا جاتا ہے شعبان کی انتیس تاریخ کے بعد والے دن جس میں بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا کیونکہ اس دن کے بارے میں یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع نہ ہوا ہو، اگر انتیس تاریخ کو بادل وغیرہ نہ ہوا اور کوئی شخص چاند نہ دیکھے تو تیس تاریخ کو یوم الشک نہیں کہیں گے (ہدایہ مظاہر حق) ابن تیمیہؒ نے فرمایا یوم الشک یوم محو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس میں چاند کا مطلع

صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہوا نکلے نزدیک اگر مطلع ابراؤد ہو نیکی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا (معارف السنن ج ۵ ص ۳۳۲) صاحب عنایہ لکھتے ہیں یوم الشک هو الیوم الاخر من شعبان الذی یختتم ان کیون آخر شعبان او اول رمضان، بہر حال اکثر علماء کے نزدیک یوم الشک یوم غم ہے اور اسی دن روزہ رکھنے کے متعلق مختلف اقوال ہیں بعض نے کہا اسی دن رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے، شافعی کے نزدیک اس دن فرض اور نفل کسی قسم کا روزہ جائز نہیں، ابو حنیفہؒ اور مالکؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک (الف) اسی دن رمضان کی فرض کی نیت سے روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے اور حدیث الباب کا محمل انکے نزدیک یہی ہے، لیکن اسکے باوجود اگر کسی نے بیت رمضان روزہ رکھ لیا اور پھر بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی یہ رمضان کا دن تھا تو اسکو یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا کیونکہ یہ شخص شہر رمضان میں موجود ہے اور روزہ رکھ چکا ہے تو یہ باری تعالیٰ کا قول فن صد منکم الشھر فلیصمه پر عامل ہو گیا اور اگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شعبان کا دن تھا تو یہ نفل روزہ شمار ہوگا اور مع الکراہت جائز ہوگا اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا اور یہ متحقق ہو چکا کہ یہ دن شعبان کا ہے تو اس پر اسکی قضاء لازم نہ ہوگی، لاندہ فی معنی المظنون، کما قال صاحب الھدایہ (ب) رمضان کے علاوہ اگر واجب آخر کی نیت کرے تو یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کراہت کمتر ہے (ج) تردد ہو کہ کل رمضان ہوا تو روزہ ہے ورنہ نہیں تو یہ روزہ نہیں ہوگا کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی ہے (د) صرف نفل کی نیت سے روزہ رکھے، یہ عند الاحتاف خواص کیلئے بلا کراہت جائز ہے اور عوام کیلئے مکروہ ہے، خواص وہ لوگ ہیں جو یوم الشک کے روزے کی نیت کرنا جانتے ہوں، عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسی دن کے روزے کی نیت کرنا صحیح طریقہ سے نہ جانتے ہوں، چونکہ وہ وسوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے ہیں اسلئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا، صوم یوم الشک کی اور بھی چند صورتیں ہیں ان کیلئے ہدایہ، یعنی، فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو۔

مسئلہ اختلاف مطالع: حدیث: عن ابی البختری قال خرجنا للعمرة

فلما نزلنا بطن نخلة تراءينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث فقال رسول الله ﷺ مدّه للرؤية فهو ليلة رايتموه، یعنی رسول اللہ ﷺ نے رؤیت کی طرف منسوب فرمایا ہے اسلئے یہ اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اسکی رؤیت ہوئی ہے، یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر میں چاند نظر آ جائے اور دوسرے شہر میں چاند نظر نہ آئے تو دوسرے شہر میں پہلے شہر کی رؤیت ہلال سے روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ ماہرین علم ہیئت کی یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ مشرق و مغرب کے ایک ہزار میل کے فاصلہ پر سورج کے طلوع اور غروب میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑ جاتا ہے ایسے فی پانچ سو میل پر آدھ گھنٹہ کا اور ڈھائی سو میل پر پندرہ منٹ کا، لہذا ائمہ اربعہ اور انکے مقلدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام مسائل اور احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع معتبر ہے چنانچہ نماز کے اوقات خمسہ، ماہ رمضان، افطار و حور، قربانی اور عدت وغیرہ کیلئے اپنے مطالع کا اعتبار ہوگا، لیکن صوم رمضان اور عید کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا کہ ایک شہر میں دیکھنے سے دوسرے شہروالوں پر روزہ رکھنا اور عید کرنا ضروری نہیں ہوگا (۲) حاکمین حنفیہ مثلاً علامہ ابوبکر بن مسعود کا سائی، علامہ زبیدی و امام قدوری وغیرہم نے اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے کیلئے بلا متبادلہ کا شرط لگایا ہے (۳) متقدمین حنفیہ کے نزدیک مطلقاً اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں چنانچہ متون میں تصریح ہے کہ لا عبرة لا اختلاف المطالع، لہذا ایک شہر کی رؤیت سے دوسرے شہروالوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہوگا بشرطیکہ اس شہر میں رؤیت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یہاں تک کہ امریکہ میں رہنے والے باشندگان کی رؤیت سے اہل بنگلہ دیش پر روزہ رکھنا لازم ہو جائیگا، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اگر متقدمین حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، تاریخوں میں عید کرنا پڑیگا مثلاً قسطنطنیہ میں دودن پہلے چاند نظر آیا اب انکی

رویت کو اہل ہند یا اہل بنگلہ دلش اعتبار کریں تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس میں ہو جائیں گے اسلئے فتویٰ متاخرین حنفیہ کے قول پر ہوگا لیکن شہروں کے قرب و بعد کے معیار میں متعدد اقوال ہیں (۱) جمہور اہل عراق اور صید لانی نظریہ یہ ہے کہ جب دو شہروں کے مطلع مختلف ہو تو وہ شہر بعید قرار پائیں گے جیسا کہ بغداد اور کوفہ (۲) علامہ حمیدی وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ ایک ملک کے شہر باہم متقارب دو ملکوں کے شہر باہم متباعد ہیں (۳) امام الحرمینؒ، غزالیؒ، بنوئیؒ اور خراسانیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ قرب اور بعد کا مدار مسافت قصر پر ہے (۴) بعض نے کہا عرف کا اعتبار ہے (۵) بعض نے کہا متعلیٰ بکی رائے کا اعتبار ہے (۶) ابن عابدینؒ نے ایک مہینہ کی مسافت کو بعید کہا اور اسکے کم کو قریب کہا (۷) سب سے صحیح قول یہ ہے کہ دو مقامات کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ تاریخ بدل جاتی ہو وہاں اختلاف مطلع معتبر ہوگا کیونکہ وہ بعید ہے اور اگر تاریخ نہ بدلتی ہو تو وہ قریب ہے لہذا وہاں اختلاف مطلع معتبر نہ ہوگا کیونکہ احادیث میں تصریح ہے کہ مہینہ ۲۹ دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہوتا، لہذا جہاں اسکا خلاف لازم آئے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (رد المحتار ج ۲/ص ۱۳۱، فتح الملہم ج ۳/ص ۱۱۳ وغیرہ) حضرت مفتی شفیعؒ فرماتے ہیں ”احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلاف مطلع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اسکا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا تاہم در کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلاف مطلع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی شہادت مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلاد بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی ہو اختلاف مطلع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہوگا (روایت ہلال ص ۶۰-۶۷)

صوم وصال: محمد بن حنفیہ عن ابی ہریرۃؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن

الوصال فی الصوم

صوم وصال کے معنی: مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا، قال

العینیؒ فان من صام یومین او اکثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل ومن صام عمره
والفطر جمیع لیا لیلہ فهو صائم الدھر و لیس بمواصل (عمدة القاری ج ۱۱/ ص ۹۰) صوم
وصال آنحضرت ﷺ کیلئے خاص تھا اسلئے امت کو نہ رکھنا اولیٰ ہے اب اگر کوئی رکھ لے تو اسکے
متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) جمہور کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے (۲) شوافع کے نزدیک مکروہ تنزیہی
ہے (۳) احمد اور اسحقؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل: جمہور: حدیث الباب ہے کیونکہ جمہور نے نبی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور شوافع نے

تنزیہی پر۔

دلائل احمد و اسحق: (۱) قول عائشہؓ تھا ہم عن الوصال رحمۃ لہم اس سے معلوم ہوا کہ صوم

وصال کو امت کیلئے صرف رحمت و شفقت کے پیش نظر منع فرمایا ہے نہ کہ الزاماً (۲) عبد اللہ بن
زبیرؓ وغیرہ کے بارے میں منقول ہے کہ یہ حضرات صوم وصال رکھتے تھے۔

جواب: جمہور کہتا ہے قول عائشہؓ میں جو رحمۃ ہے یہ تحریم کا سبب ہے، عبد اللہ بن زبیرؓ کا

صوم وصال پر عمل کرنا شاید اسلئے ہو کہ انہوں نے نبی کو ارشاد پر محمول کیا ہو، یا کراہت کا حکم ان
لوگوں کیلئے سمجھتے ہوں جو اسکا اہل نہیں ہوں۔

قولہ قال ایکم مثلی آپؐ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری مثل ہے، اور

قرآن مجید میں ہے انما ابشر مثکم (الایہ) ”میں تمہاری مثل بشر ہوں“ بظاہر ان میں تعارض ہے

جواب: قرآن نے جس مثلیت کو ثابت کیا ہے وہ آدم علیہ السلام کے فرزند ہونے کے

اعتبار سے ہے یا معنی یہ ہیں کہ معبود نہ ہونے میں بھی تمہارے مثل ہوں اور حدیث میں مثلیت کی
نفی کی گئی، اسکا مقصد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شخص صفات میں آپؐ کی مثل نہیں ہے۔

مسئلہ امکان نظیر: علماء حقانی اور علماء فلسفی کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ رسول ﷺ کی نظیر کو تخلیق کرنا آیا ممکن ہے یا نہیں؟ شاہ اسماعیل شہید دہلوی اور علامہ قاسم نانوتوی اور شیخ الہند محمود الحسن دیوبندی وغیرہم آپ ﷺ کی نظیر کی تخلیق کو ممکن مانتے ہیں، اور مولانا فضل الحق خیر آبادی اور مولانا عبدالحق خیر آبادی وغیرہم آپ کی نظیر کی تخلیق کو ناممکن مانتے ہیں نظیر سے مراد وہ شخص ہے جو تمام اوصاف محمودہ میں آپ کے مساوی ہو حضرت اسماعیل شہید بالاکوٹ کی اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف ہے جس کا نام ”رسالہ ایک روزی“ اس طرح علماء دیوبند کی طرف سے بھی اس موضوع پر متعدد کتابیں ہیں مثلاً امکان النظر فی النبی البشیر والندیور، اور علماء خیر آباد سے بھی امتناع النظر فی النبی البشیر والندیور نامی ایک رسالہ ہے، لہذا اس مسئلہ کی تحقیق کیلئے کتب مذکورہ ملاحظہ ہو۔

قولہ ”انی ابیت بطعمنی ویسقینی“ میں تو اس طرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے میرے پروردگار کھلاتا ہے اور میری پیاس بجھاتی ہے“

اشکال: جب آپ نے کھانی لیا تو صوم وصال کیسے ہوئے؟

جوابات: (۱) وصال کے روزے دنیاوی کھانے کے اعتبار سے تھے اور آپ کو جنت کے کھانے کھلائے جاتے تھے چونکہ یہ معتاد طعام نہیں تھا اسلئے انظار نہیں ہوتا تھا (۲) آپ کو جمال باری تعالیٰ کا دیدار کرایا جاتا تھا اور اس دیدار سے آپ اس قدر فائز ہوتے تھے کہ آپ کو کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہتی (۳) آپ کو اللہ کے عشق و محبت و عظمت ایسی حاصل تھی کہ آپ کو کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا، یعنی آپ کو روحانی غذا اکمل طور پر حاصل تھے اور وہ جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہے۔

حمدرش: عن حفصۃ قولہ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) مالک اور ابن ابی ذئب کے نزدیک ہر روزہ کیلئے رات

سے نیت ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا کفارہ یا صوم نذر یا صوم نفل ہو یہ ابن عمرؓ اور

بھی منقول ہے (۲) شافعی، احناف اور احمد کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے رات

ضروری ہے اور نفل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے (۳) احتلاف، ٹورٹی، اور غشی وغیرہم کے نزدیک رمضان، نذر معین اور نفل کیلئے رات سے نیت کرنا واجب نہیں ہے نصف نہار شرعی سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے البتہ کفارہ اور صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

دلیل مالک وغیرہ: حدیث الباب، وہاں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس میں کسی روزہ کی تخصیص نہیں ہے۔

دلیل شوافع: انکی دلیل بھی حدیث الباب ہے لیکن نوافل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کیونکہ متعدد صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبی نے نفل کی نیت دن میں کی ہے نیز نفل روزہ اس کے نزدیک متجزی ہے لہذا رات ہی میں نیت کرنا ضروری نہ ہوگی۔

دلائل احتلاف: (۱) عن عائشةؓ قالت دخل علی رسول اللہ ﷺ یوماً فقال هل عندکم شیء؟ قالت قلت لا قال فانی صائم (مسلم، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۸۱) اس سے ظاہر ہے کہ نفل کی نیت آپ نے دن میں کی ہے، اور فرائض کے بارے میں (۲) سلمیٰ بن اکوع کی روایت قال امر النبی ﷺ رجلاً من اسلم ان اذن فی الناس ان من اکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء (بخاری ج ۱/ص ۲۶۸) (ہذه الروایۃ من ثلاثیات البخاری) و مسلم ج ۱/ص ۳۵۹ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا اور ابوداؤد ج ۱/ص ۳۳۲ میں واقصوہ کا لفظ تصریح ہے، لہذا معلوم ہوا کہ صوم فرض کی نیت دن میں کرنا حکم دیا (۳) ایک اعرابی نے دن میں آ کر رویت ہلال کی شہادت دی تو آپؐ نے فرمایا کہ الامن اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم (ابن جوزی، لعات) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں بھی ہو سکتی ہے (۴) اللہ تعالیٰ نے شہر رمضان کو روزوں کیلئے متعین کر دیا ہے اور شارع کی تعین بندہ کی تعین (نیت) سے زیادہ قوی ہے لہذا اول نہار میں اساک روزہ ہی میں شمار ہونا چاہئے یہ علت نذر معین میں بھی موجود

ہے کیونکہ بندہ اس دن کو روزہ کیلئے متعین کر دیتا ہے فحکمہ حکم رمضان، اور کفارہ، قضاء اور نذر مطلق میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اسلئے پورے دن کو اس روزے کیساتھ مخصوص کرنے کیلئے رات ہی سے نیت کرنا واجب ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے اور ابو داؤد فرماتے ہیں لا یصح رفع بخاری نے فرمایا هو خطأ فیہ اضطراب، لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) نفی کمال پر محمول ہے (۳) حدیث کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس وقت بھی نیت کرے رات ہی سے روزہ ہونے کی نیت کرے اگر دن کے کسی حصہ سے روزہ شروع ہو نیکی نیت کر لیا تو روزہ نہ ہوگا (ہدایہ) (۴) حدیث الباب صوم قضاء و کفارہ اور نذر غیر معین پر محمول ہے تاکہ تمام احادیث کے مابین تطبیق ہو جائے۔

حمدرش: عن ابی ہریرۃؓ قوله اذا سمع النداء احدکم والاناء فی یدہ فلا یضمد حتی یقضی حاجتہ منہ،، مودودی صاحب اور بعض علماء اس حدیث کے ظاہر کی بنا پر صبح صادق کے طلوع کے بعد بھی جواز اکل و شرب کے قائل ہیں مگر جمہور امت کے نزدیک صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔

اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۲/ص ۵۱۸-۵۲۰ میں ملاحظہ ہو۔

باب تنزیہ الصوم

”روزہ کو پاک کر دینا بیان“

حمدرش: عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یدرکہ الفجر فی رمضان وهو جنب من غیر حلم فیغتسل ویصوم (مشکوٰۃ ص ۶۷)

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: امام نوویؒ لکھتے ہیں (۱) فضل ابن عباسؓ اور حسن بن صالحؒ وغیرہ بعض تابعین کے نزدیک حالت جنابت میں روزہ رکھنا جائز نہیں (۲) ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ نفل روزہ صحیح ہو جائیگا اور فرض باطل ہو جائیگا (۳) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء

کے نزدیک جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل البتہ صبح کے پہلے پاک ہو جانا افضل ہے، اس طرح اور بھی چار مذاہب ہیں۔

دلیل فضل، حسن وغیرہما: قول ابی ہریرہؓ من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس له صوم بل یفطر (طحاوی، بخاری تعلیقات) ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے اس کو فرض پر حمل کیا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ام سلمہؓ (ترمذی وغیرہ) ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں ان دونوں کی احادیث صحیح اور متواتر ہیں اور یہ دونوں نبی علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے ہیں جو شوہر کے احوال سے زیادہ باخبر ہیں (۳) قوله تعالیٰ ”فالسن باشر وھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل“ (بقرہ آیت ۱۸۷) یہاں مفطرات مثلاً شکی اجازت صبح صادق تک دی گئی لہذا جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کریگا وہ تو صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا معلوم ہوا جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

جوابات: (۱) ابتداء ابو ہریرہؓ کا بھی جنابت سے بطلان صوم کا مسلک تھا پھر وہ اپنے مسلک سے رجوع کی تصریح مسلم شریف ج ۱/ص ۳۵۲ میں موجود ہے (۲) ابن المنذرؒ فرماتے ہیں آیت مذکورہ سے سابقہ حکم منسوخ ہو گیا (۳) قول ابی ہریرہؓ اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ رات میں سو جانے کے بعد کھانا، پینا اور جماع حرام ہو جاتا تھا (۴) بعض نے کہا قول ابی ہریرہؓ کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع صبح صادق بھی جماع میں مشغول رہے اس کا روزہ تو بالاتفاق نہ ہوگا (یعنی ج ۱۱/ص ۶، معرف السنن ج ۶/ص ۱۷۹، بذل المجہود ج ۳/ص ۱۵۲ وغیرہ)

قوله من غیر حلم: اس کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا گیا کہ انبیاء کرام کو احتلام نہیں ہوتا تھا کیونکہ یہ خواب میں شیطان کے آنے کا اثر سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس سے قطعی محفوظ تھے۔

رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان: ہمدرد عنہ قال بینما جلوس عند النبی ﷺ اذ جاءه رجل فقال یا رسول اللہ ہلکت قال مالک قال وقعت علی امرأتی ۔

یہاں مختلف فیہ چند مسائل ہیں: مسئلہ اولیٰ یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً قصد افطار سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اختلاف ہے ۔

مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک صرف قصد اجماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اکل و شرب عمداً سے کفارہ واجب نہیں صرف قضاء واجب ہوتی ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، اور ثوریؒ کے نزدیک قصد اجماع و اکل و شرب سے قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

دلائل شافعیؒ و احمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اس میں کفارہ کا حکم صرف جماع کی صورت میں وارد ہوا ہے اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا و النسائب من الذنب کمن لا ذنب لہ کی بنا پر توبہ سے گناہ دور ہو گیا اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہذا یہ حکم اپنے مورد پر منحصر رہیگا (۲) جماع پر اکل و شرب کا قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ انکے مابین بہت فرق ہیں ۔

دلائل احناف و موالک: (۱) عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ امر رجلاً الفطر فی رمضان ان یعتق رقبة او یصوم شہرین او ان یطعم ستین مسکیناً (مسلم) یہاں تو مطلقاً افطار پر کفارہ کا حکم دیا گیا (۲) عن عائشہؓ انه علیہ الصلوۃ والسلام سالہ الرجل فقال افطرت فی رمضان فامرہ بالتصدق بالعرق ولم یسأله بماذا افطر (نسائی) (۳) کفارہ کا تعلق افطار کی جنایت سے ہے اور جنایت کاملہ جطر جمار کی صورت میں پائی جاتی ہے اس طرح اکل و شرب کی صورت میں بھی پائی گئی لہذا حکم میں تینوں برابر ہونا چاہئے یہ نہیں ہو سکتا ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو اور دوسرے سے نہیں (ہدایہ) (۴) عرف سے بھی انکی تائید ہوتی ہے کہ جماع کی طرف کفارہ کی اضافت نہیں ہوتی چنانچہ کفارہ افطار کہا جاتا ہے کفارہ جماع نہیں کہا جاتا ہے ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فقط جماع کی صورت بیان کی اس میں انحصار تو نہیں کیا تا کہ اکل و شرب موجب کفارہ ہونے کی نفی ہو جائے اور شوافع نے جو یہ دعویٰ کیا کہ توبہ رافع ذنوب ہونگی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا (۲) اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے احادیث مذکورہ سے کفارہ کا حکم اکل و شرب میں ثابت کیا نہ کہ قیاس سے (۳) نیز توبہ کے بعد بھی جب شریعت نے اعناق رقبہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ محض توبہ اس جنایت کیلئے مکفر نہیں ہوئی جیسے چوری اور زنا کی جنایتوں کیلئے توبہ مکفر نہیں ہوتی بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے (۴) نیز کفارہ کا وجوب ماہ رمضان کے احترام میں خلل پیدا کرنے سے روکنے کیلئے ہوا ہے یہ بات جماع کی طرح اکل و شرب میں بھی موجود ہے لہذا ان میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

قولہ هل تجدد رقبة تعتقها الخ: مسئلہ ثانیہ اس میں کفارہ فطر کی ترتیب اس طرح بیان کی گئی پہلے اعناق رقبہ ہے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر روزہ رکھے اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے (۲) مالک، ابن جریج وغیرہ کے نزدیک یہ ترتیب اختیاری ہے واجب نہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے چونکہ وہاں فہل تستطيع میں فاء تعقیب کیلئے ہے اور اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ صیام شہرین متابعین پر عمل اس صورت میں جائز ہے جبکہ حق رقبہ کی طاقت نہ ہو۔

دلیل مالک: حدیث ابی ہریرہؓ ہے: ان رجلا افطر فی رمضان فامرہ رسول اللہ ﷺ ان یکفر بعق رقبة او صیام شہرین متابعین او اطعام ستین مسکینا (موطا مالک) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں میں سے ایک چیز کا اختیار ہے جو چاہے کرے۔

جوابات: (۱) امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس منقول ہے مگر نقل الحافظ ابن حجر وغیرہ لہذا روایات قابل ترجیح ہیں (۲) موالک نے لفظ او سے یہ سمجھا ہے کہ حکم اختیاری ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ لفظ او کبھی ترتیب کیلئے مستعمل ہے (۳) ابن حجر اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں ائمہ خلاصہ کے قول میں احتیاط ہے لہذا وہ رائج ہوگا۔

قوله 'فقال الرجل اعلى افقرمنى يا رسول الله' ، اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میں یہ کسی ایسے شخص کو دوں جو مجھ سے بھی زیادہ محتاج ہو یعنی میں خود سب سے زیادہ محتاج ہوں پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے اہل و عیال کو کھلاؤ۔

مسئلہ ثالثہ: سقوط کفارہ: مذاہب: (۱) جمہور ائمہ کے نزدیک تنگ دست سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے (۲) احمدؒ (نی روایت) اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔
دلیل جمہور: وہ عام نصوص ہیں جن میں تنگ دست اور مالدار کا کوئی فرق مذکور نہیں
دلیل احمد وغیرہ: حدیث الباب ہے۔

جوابات: (۱) چونکہ یہ صحابی کفارہ کی تینوں صورتوں سے عاجز تھے اسلئے کفارہ انکے ذمے میں دین ہو گیا وہ مفلس کے مثل ہو گیا لہذا قادر ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کر لے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا کفارہ ساقط ہو گیا کیونکہ کفارہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہو سکتا یہ ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے (۲) امام زہریؒ نے کہا یہ حکم اسی شخص کیلئے خاص تھا اس کی دلیل دارقطنی کی روایت فقہ کفر اللہ عنک ہے (۳) یہ حدیث منسوخ ہے کما قال سعید بن جبیرؒ (۴) "اھلک" سے مراد مجلہ اخویش و اقارب ہیں (۵) انکی عاجزی ظاہر ہونے کے بعد انکو کھجوریں عطا کی گئیں اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اگر عاجز سے کفارہ ساقط ہو جاتا (کما قال احمدؒ) تو اس کی ادائیگی کا کیوں حکم دیا گیا لہذا قدرت کے بعد ادائیگی ضروری ہے۔

مسئلہ رابعہ: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ الگ الگ مرد پر واجب ہوتا ہے اور عورت پر بھی کیونکہ مرد پر وجوب کفارہ کے حکم کی علت انظار صوم ہے یہ علت عورت کے حق میں بھی موجود ہے اس لئے اس پر بھی کفارہ ہونا چاہئے البتہ اگر عورت اس فعل میں مجبور تھی تو اس

پر کفارہ واجب نہیں اس حدیث میں اور بھی متعدد بحثیں ہیں اس کیلئے فتح الباری ج ۳/ص ۱۴۵، عمدۃ القاری ج ۱۱/ص ۳۴۲، التعلیق ج ۳/ص ۳۸۸ وغیرہ ملاحظہ ہو۔

قبلہ اور مباشرۃ صائم کا مسئلہ حدیث: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ یقبلہا وهو صائم۔ صائم کیلئے قبلہ اور مباشرت بمس کے متعلق متعدد اقوال ہیں، مذہب: (۱) احمد، داؤد ظاہری، الطحی کے نزدیک مطلقاً مباح ہے (۲) بعض تابعین کے نزدیک یہ دونوں عمل مطلقاً ممنوع ہے (۳) مالک (فی رویۃ مشہورۃ) کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ نفلی روزہ میں مباح ہے اور فرض میں مکروہ ہے (۴) ابو حنیفہ، اور شافعی، ثوری، اور اوزاعی کے نزدیک جو ان کیلئے مکروہ اور بوڑھے کیلئے مباح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ صائم کو اگر نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفیض الی الجماع نہ ہوگا تو مباح ہے ورنہ مکروہ، البتہ سب اس پر متفق ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹا جب تک انزال منی نہ ہو علامہ شامی لکھتے ہیں قبلہ فاحشہ جو بصورت مضغ شفتین ہو وہ مطلقاً مکروہ ہے اور مس لسان سے اگر ابتلاع ریق ہو تو وہ بالاتفاق مفسر ہے۔

قولہ، ویمس لسانہا: ”عائشہؓ کی زبان اپنے دہن مبارک میں لیتے تھے“ یعنی زبان اپنے منہ میں لیکر تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے نیز یہ حدیث تو ضعیف ہے،
کراهیۃ الحجامۃ للصائم: عن شداد بن اوس..... الفطر الحاجم والمحجوم:

اختلاف مذہب: (۱) احمد، الطحی، داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حاجم اور مجحوم دونوں کا ایک حکم ہے (۲) اوزاعی، حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہم کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے (۳) ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک حجامت نہ مفسد ہے اور نہ مکروہ۔

دلیل احمد و الطحی: حدیث الباب۔

دلائل جمہور (۱) عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ احتجم وهو محرم

واحتجم وهو صائم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۷۶)

(۲) نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الحجامة والواصلة ولم يحرمها ابقاء علی امتہ (ابوداؤد) (۳) عن ابی سعید بن الخدری ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقی والاحتلام (ترمذی) جوابات (۱) افطر یہ کادان یفطر کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے چونکہ حاجم کے حلق میں خون کا قطرہ چلے جائیگا خطرہ ہے اور مجبوم کو ضعف بڑھ جانے سے روزہ توڑنے پر مجبور ہو جانے کا اندیشہ ہے (۲) یہ کراہت پر محمول ہے کما قال الاوزاعی وحسن بصری (۳) الحاجم والحجوم میں لام عہد کا ہے اس سے مراد وہ خاص اشخاص ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے اور افطار سے مراد ثواب کا ضائع ہو جانا ہے (۴) افطار سے مراد روزے کے برکات ختم ہو جانا ہے کیونکہ حجامت سے تلویث بالنجاست ہوتی ہے (۵) شافعی وغیرہ نے فرمایا کہ حدیث الباب منسوخ ہے۔ وجوہ ترجیح مذاہب جمہور (حدیث ابن عباسؓ قاعدہ کلیہ اور اصل کے موافق ہے اور حدیث الباب واقعہ جزیرہ پر محمول ہے لہذا حدیث ابن عباسؓ قابل ترجیح ہے۔ حدیث (۶) الباب میں اور بھی متعدد احتمالات ہیں۔ لہذا صریح احادیث کے مقابلے میں یہ مرجوح ہے (معارف سن ۱۳۶۶)

عمدة القاری ص ۲۷ وغیرہ

بَابُ صَوْمِ الْمَسَافِرِ | حدیث: عن عائشةؓ... قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اوصوم فی السفر فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر. سفر میں روزہ رکھنے نہ رکھنے میں علماء کا اختلاف ہے مذاہب (۱) داؤد ظاہری اور بعض کے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے (۲) احمد، احنوف اور اوزاعی کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے (۳) احناف، ہمالک اور شوافع اور ہونوف قہار و محدثین کے نزدیک حالت سفر میں صوم و افطار دونوں جائز ہیں البتہ روزہ رکھنا بہتر ہے دلائل داؤد ظاہری وغیرہ (۴) قوله تعالیٰ او علی سفر فعد من ايام اخر (الاکیتہ) اس آیت میں سفر کے اختتام پر بحالت اقامت روزہ قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے خواہ بحالت سفر روزہ رکھے یا نہ رکھے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ بحالت سفر جائز نہیں (۵) عن جابر... فقال لیس من البر الصوم فی السفر (متفق علیہ) مشکوٰۃ ص ۲۲۲ (۶) عن جابر... ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة (مسلم مشکوٰۃ ص ۲۲۲) دلائل جمہور | حدیث الباب اس طرح وہ تمام احادیث جن میں آنحضرتؐ اور صحابہ کرامؓ سے بحالت سفر روزہ رکھنا ثابت ہے۔ ان احمد، احنوف وغیرہ نے عللاً بالخصت افطار کو افضل قرار دیا لیکن امتیاز نہ بنا دیا وغیرہم نے اگر روزہ رکھے

کوئی تکلیف نہ ہو تو اس وقت رکھنے کو افضل قرار دیا چنانچہ باری تعالیٰ نے مرض و سفر کی حالت بیان کرنے کے بعد وان تصوموا و آخر لکم (الایۃ) فرمایا لہذا یقیناً مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہوگا۔ ابن عباسؓ کی حدیث ابو داؤد میں مروی ہے جس میں افطار اور صوم میں اختیار دیا گیا۔ پھر اچھا کہ علیؓ قدر نصیبکم، فرما کے صوم فی السفر کی فضیلت کی طرف اشارہ کیا ۱۲، عن سعید بن جبیر قال الصوم فی السفر افضل والا فطار مریضۃ ۱۳، عن انسؓ قال ان افطرت فمرخصۃ وان صمت فالصوم افضل (طحاوی وغیرہ) اور بھی متعدد آثار ہیں جن سے مسلک ائمہ ثلاثہ کی اولیت ظاہر ہوتی ہے جوابات آیت مذکورہ میں جمہور مفسرین کے نزدیک فاطر کا جملہ محدث ہے اسی فاطر فعدۃ من ایام آخر اگر بحالت سفر افطار کرنا تو قضاء کا حکم ہے ورنہ نہیں ۱۴ احادیث جاہلہ ایسے اشخاص کے بارے میں ہیں جن کیلئے صوم فی السفر موجب کلفت تھے ورنہ آپؐ نے کیسے روزہ رکھا اور دوسرے صائین پر کیوں نکیر بھی فرمائی ۱۵ وہ روایات ان لوگوں پر محمول ہیں جو بحالت سفر افطار کو ناجائز سمجھیں ۱۶ احادیث جاہلہ کو مجاہدین کیلئے کہا جائے ان کیلئے حالت حرب میں روزہ رکھنا گناہ ہے کیونکہ اس میں کمزوری کا اندیشہ ہے و وجہ ترجیح مذہب جمہور ۱۷ رمضان کی خصوصی برکات کا حصول اسکے گذرنے کے بعد نہیں رہتا اس کے ساتھ روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے ۱۸ کسی چیز کا فرض ہوتے ہی ادائیگی سے ان کا زہر بری ہو جاتا ہے دیر کرنے میں رکاوٹیں پیش آنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے رمضان ہی میں روزہ رکھنا افضل ہونا چاہیے (التعلیق ص ۲۴ فتح الباری ص ۵۵۷ وغیرہ) باب القضاء حدیث: عن

عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات وعليہ صوم صام عنہ ولیہ اختلافاً من اہل ظاہر شافعی (فی قول قدیم) کے نزدیک میت کی طرف سے روزہ میں نیابت درست ۱۹ حنابلہ اور احنبی کے نزدیک میت کی طرف سے صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے ۲۰ ابو حنیفہؒ احمدؒ شافعیؒ (فی قول جدید) کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت چل نہیں سکتی بلکہ فدیہ دینا چاہیے دلائل اہل ظاہر شوافع و حنابلہ ۱۱، حدیث الباب ۱۲، حدیث بریدہ... قالت یا رسول اللہ انہ کان

علیہا صوم شہر افا صوم عنہا قال صومی عنہا (المسلم مشکوٰۃ ص ۱۲۳) دلائل ائمہ ثلاثہ ۱۱، حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً عن مات وعليہ صیام شہر رمضان فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۶۶) ۲۱، عن مالکؒ بلغنی ان ابن عمرؓ کان یسئل ہل یصوم احد من احد او یصلی احد عن احد فقال لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد (موطا، کتب

مشکوٰۃ ص ۱۷۸) (۳) عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام قال لا یصوم أحد عن أحد و لكن یطعم عنه (زئی) (۴) عائشہؓ کی حدیث، عمرؓ نے ان سے سوال کیا ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقصیٰ عنہا قالت لا و لكن تصدق عنہا مکان کل یوم و مسکینا (طحاوی) ۱۵۱ روزہ عبادت بدنی ہے لہذا اس میں نیابت جائز نہ ہوگی جیسے نماز میں بالاتفاق جائز نہیں۔

جوابات (۱) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ صوم کی ذمہ داری اٹھادے جسکی صورت دوسری احادیث میں اطعام مسکین کو قرار دی گئی یہ ایسا ہم ہے جیسا کہ التراب وضو المسلم اذا لم يجد الماءین تیمم کو وضو کیا حالانکہ وہ وضو کا قائم مقام ہے اس طرح یہاں فدیہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ وہ روزہ کا قائم مقام ہے (۲) ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کی نیت بطریق تبرع ہے (۳) حدیث بریدہؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے صوم حکمی یعنی فدیہ مراد ہے (۴) عائشہؓ منسوخ ہے کیونکہ راوی کا یعنی عائشہؓ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا اسکی منسوختی کی دلیل (۵) نقل انفا) **باب صیام التطوع** حدیث: - عنہ قال حین صام رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم یوم عاشوراء و امر بصیامہا عاشوراء و عشرہ ماخوذ ہے بم عاشورہ یعنی محرم کی دسویں تاریخ یہ روزہ پہلے فرض تھا رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اسکی فرضیت ۲۳ میں منسوخ ہوگئی اسکے متعلق ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبیؐ فی صوم عاشوراء صومہ و صومہ و اقبلہ و بعدہ یوما ولا تشبہوا بالیہود (طحاوی ص ۲۸۶) اس معلوم ہوا صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا مفضول ہے اور ابن العابدینؑ اور ابن الہمامؑ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے واضح رہے کہ یہ مؤرخینہ عاشوراء کا روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ اسی دن بنی اسرائیل کو فرعون سے نجات ملی تھی اور فرعون مع لشکر بوقلم میں غرق ہوا تھا شیخ سعدیؒ نے غرق آب نیل جو فرمایا یہ صحیح نہیں کیونکہ دریائے نیل مصر کے دارالسلطنت مغربی جانب میں ہے اور بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ اور فرعون مع لشکر مشرقی جانب سے بوقلم پار ہو کر افریقہ سے براعظم ایشیا میں آئے تھے اور کفار مکہ اسی دن روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ ابراہیمؑ کو اسی دن نافرود سے نجات ملی تھی اور وہ انکی پیروی کا دعویٰ کرتے تھے اسکے علاوہ اسی دن متعدد اہم امور واقع ہوئے تھے مثلاً اسی دن حضرت آدمؑ کی توبہ قبول ہوئی تھی حضرت یوسفؑ کو کنویں سے نکالا گیا حضرت نوحؑ علیہ السلام کی کشتی کوہِ جودی پر اگرتھی تھی حضرت یونسؑ کو مچھلی کی پیٹ نجات ملی اور حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے نیز آسمان پر اٹھائے گئے حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی حضرت یعقوبؑ کی بیانا واپس آئی حضرت سلیمانؑ کو حکومت ملی حضرت ایوبؑ کو مرض سے نجات ملی

اور دریں کو آسان پر اٹھایا وغیرہ معارف مدینہ بحوالہ علین (وجہ)

صوم یوم عرفہ | حدیث: عن امار الفضل ان ناسا غاروا عندہا یوم عرفۃ مسئلہ خلافہ، مذاہب. اصحیٰ وغیرہ کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مندوب خواہ حجاج ہو یا غیر حجاج یہ ابن الزبیرؓ اور عائشہؓ اور اسامہؓ سے بھی منقول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک غیر حجاج کیلئے مندوب اور حجاج کیلئے عرفہ میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے **دلائل اصحیٰ وغیرہ** | عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التي بعدہ و السنۃ التي قبلہ (ترمذی) **دلائل جمہور ائمہ** | حدیث الباب میں ہے فارسلت الیہ یفقدہ لہن

وہو واقف علی بعرفۃ فشرہ ۲، عن ابن عمرؓ حججت مع النبی فلم یصم یعنی یوم عرفۃ ومع ابی بکرؓ فلم یصم ومع عمرؓ فلم یصم ومع عثمانؓ فلم یصم (ترمذی) ان اباہم ۳۱۰ حدیثہم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ (ابوداؤد) اس حدیث ظاہر پر عمل کرتے ہوئے محلی بن سعید الانصاریؒ نے کہا کہ اسی دن روزہ نہ رکھنا واجب ہے (فتح الباری ص ۳۰۶) (۴) روزہ رکھنے سے کمزوری لاحق ہوگی جس سے آداب وقوف عرفہ اور غروب آفتاب ہونے کی مزدلفہ حل دینے اس طرح دوسرے احکام حج میں خلل واقع ہوگا ہاں اگر حاجیوں کو خلل واقع نہ ہونے پر یقین ہو تو ان کے حق میں بھی مستحب ہونا چاہیے کہ قال ابن عمرؓ وانا لا اصوم ولا امر بہ ولا انہی عنہ (معارف السن ۱) اور حدیث ابی قتادہؓ غیر حاجیوں پر معمول ہے۔ عنہ قال یسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صوم الاثنین فقال فیہ ولدت وفیہ اُنزل علی

آپ سے پیر کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا میں اس دن پیدا ہوا اور اسی دن مجھ پر دین فطرت دنیا میں نازل ہونا شروع ہوا۔ **مروجہ عید میلاد النبیؐ** فرقہ بریلوی کہتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم میلاد کی خوشی کی اور اسی نعمت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کیلئے روزہ رکھا لہذا یوم میلاد کو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا سنت رسول ہے اور شکر روزے سے بھی ادا ہوتا ہے اور صدقہ و خیرات سے بھی، خصوصاً ماہ ربیع الاول کی بارہ تاریخ میں ایک دن ولادت کا ذکر کرنا اور ایک فضائل و مناقب اور ایک شمائل و خصال کو مجالس و محافل میں بین کرنا مستحب (شرح مسلم۔ غلام رسول ص ۱۶۹) علامہ محققین فرماتے ہیں مروجہ عید میلاد النبیؐ مذہب مذکور اور امر منکر ہے آنحضرتؐ کا ارشاد من احث فی امرنا ہذا مالئک فیہ روزہ میں داخل ہے۔

حدیث الباب کے متعلق حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں: "اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ روزہ رکھنے کی علت یوم ولادت ہونا ہے کیونکہ دوسری حدیث میں اسکی علت یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جمعات اور پیر کو نامہ اعمال پیش ہوتے ہیں تو میرا جی چاہتا ہے کہ میرے اعمال روزے کی حالت میں پیش ہوں اس صاف معلوم ہوا کہ علت صوم عرض اعمال ہے پس جب یہ علت ہوئی تو ولادت کا ذکر فرمانا محض حکمت برکتی اور حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت کیونکہ اس پر حکم دائر نہیں ہوتا

(۲) دوسرا جواب یہ کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ حکم کی علت جی ہے لیکن علت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ علت جو اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو اور ایک وہ کہ جس کا تعدیہ دوسری جگہ بیٹھتی ہو اگر یہ علت متعدیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس دن میں تلاوت قرآن اور اطعام طعام وغیرہ منقول نہیں نیز اس طرح نعتیں اور جی ہیں مثلاً ہجرت، فتح مکہ، معراج وغیرہ بان دنوں میں بھی عید کرنا چاہیے اگر کہا جائے یوم ولادت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نعتوں کی اصل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حل اسکی بھی اصل ہے لہذا اسکو اصل ٹھہرانا چاہیے پھر تہنیت یہ ہے کہ یوم ولادت جو پیر کے روزہ ہے اس دن تو عید نہ کریں حالانکہ اس کی فضیلت حدیث الباب میں آئی ہے اور تاریخ ولادت یعنی ۱۲ ربیع الاول کو عید مناویں یہ کیا تعجب کی بات ہے اور اسی تاریخ میں تو کوئی بھی عبادت مشاہدہ علیہ السلام سے منقول نہیں (اشرف جواب ص ۱۲۷ مع تغیر و تیسیر) (۳)

آنحضرتؐ نے حدیث الباب میں پیر کے دن روزہ رکھنے کی فضیلت بتائی لیکن یہ کہاں ہے کہ رسولؐ نے خود روزہ رکھا جو مولوی غلام رسول بریلویؒ دعویٰ کیا (۴) نیز تاریخ ولادت میں مختلف اقوال ہیں ۱۲-۹-۱۰-۱۱-۱۲ وغیرہ اب میلادِ مہربان جو ۱۲ ربیع الاول میں کیا جاتا ہے یہ تاریخ کبھی سنی پھر کبھی تواریکبھی بدھ و فیروز کو ہوتی ہے اب پیر کے دن روزہ رکھنا جو حدیث الباب میں مذکور ہے اس کے ساتھ اور میلادِ مہربان کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟ بارہ ربیع الاول میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال متفق علیہ ہے لہذا اسی دن کو سوگ کا دن ماننا چاہیے نہ کہ عید کا دن، علامہ محمد سر فراز خان صفدر لکھتے ہیں: "اس میں شک و شبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق و عقیدت اور محبت عین ایمان ہے اور آپ کی ولادت کے لیکر دقات تک زندگی کے ہر شعبہ کے صحیح حالات و واقعات اور آپ کے اقوال و افعال کو پیش کرنا باعث نزول رحمت خداوندی ہے اور ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ وہ آپ کی زندگی کے حالات کو معلوم کرے اور انکو مشعل راہ بنائے۔ سال کے ہر مہینہ میں اور ہر مہینہ کے ہر ہفتہ میں اور ہر ہفتہ کے ہر دن میں اور ہر دن کے ہر گھنٹہ اور ہر منٹ میں کوئی وقت ایسا نہیں

جس میں آپ کی زندگی کے حالات بیان کرنا اور سننا ممنوع ہوں۔ یہ بات محل نزاع نہیں ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا ربیع الاول کی بارہمویں تاریخ کو مقرر کرنے کے اس میں میلادِ مہمانِ محفل اور مجلس منعقد کرنا۔ جلوس نکالنا یا اسی دن کو مخصوص کر کے فوار اور سائیں کو کھانا کھلانا وغیرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ اور اہل خیر القرون سے ثابت ہے تو کسی مسلمان کو اس میں پس و پیش کرنے کا ہرگز حق حاصل نہیں کیونکہ جو کچھ انہوں نے فعلاً یا ترکاً کیا وہی دین ہے۔ اور اسکی مخالفت بے دینی ہے۔ تیسس سال آپ بعد از نبوتِ موم میں زندہ رہے اور پھر تیس سال خلافت راشدہ کے زمانہ گزرے میں اور پھر ایک سو دس ہجری تک حضرات صحابہ کرامؓ کا دور رہا ہے کم و بیش دو سو بیس برس تک اتباع تابعین کا زمانہ تھا۔ عشق ان میں کامل تھا محبت ان میں زیادہ تھی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا احترام اور تعظیم ان سے بڑھ کر کون کر سکتا ہے اگر فریق مخالف ہوتے تو ان سے یہ ثابت کر دے۔ ”توحشیم ہاروئن دلِ ماثا“ کسی مسلمان کو اس سے سربراہ اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن اگر فریق مخالف خیر القرون سے اسکا ثبوت نہ پیش کر سکے اور تاقیامت نہیں کر سکے گا۔ تو سوال یہ ہے کہ باوجود محکم اور سبب یہ مبارک کام اور کارِ ثواب اس وقت کیوں نہ ہوا؟ اور آج یہ کیسے کارِ ثواب اور بارک ہو گیا ہے؟ بس صرف اسی ایک نقطہ پر نگاہ جا کر لوگ فیصلہ کرنا چاہتے وہ تمام فوائد و برکات اور نافع اس وقت بھی تھے جن کو آج اہل بدعت حضرات بیان کرتے ہیں بیجا یاد رہے کہ محفل میلادِ مجلس میلاد اور چیز ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نفس ذکر ولادت باسعادت اور شئی ہے اول بدعت ہے۔ اور ثانی مندوب ہے چنانچہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گوہر المتوفی ۱۳۷۵ھ تحریر فرماتے ہیں۔ نفس ذکر ولادت مندوب ہے اور اس میں کراہت قیود کے سبب سے آئی ہے (توئی رشیدیہ ص ۱۲) نیز لکھتے ہیں۔ نفس ذکر ولادت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام مندوب ہے مگر بسبب انضمام ان قیود کے یہ مجلس ممنوع ہو گئی ص ۱۱ اگر کسی عالی فہم کو نفس ذکر ولادت اور عقد مجلس اور محفل میلاد کا فرق سمجھ میں نہ آئے تو اسکا ہمارے پاس کیا علاج ہے؟

۱۔ آنکھیں اگر ہیں بند تو پھر دن بھی رات ہے، اس میں بھلا تصور کیا ہے آفتاب کا

(راہِ سنت) اسکے تعلق کچھ بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۲۸۱ ملاحظہ ہو۔ **باب الفصل الثانی**

عن ام حانی بقولہ فلا یضربک ان کان تطوعاً۔ نفل روزہ اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور

تورنے سے قضاء لازم ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب شافعی، احمد، اور اسنی کے نزدیک اتام ضروری نہیں اور توڑ ڈالنے سے قضاء بھی لازم نہیں ہے، حنفیہ اور مالکیہ اور حسن بصری کے نزدیک اولاً تو اتام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑے تو قضاء لازم ہے یہ ابو بکر بن عمرؓ، علی بن عباسؓ اور عائشہؓ سے بھی منقول ہے۔ دلائل شوافع وغیرہ

۱۱۔ حدیث الباب ۱۲۔ یہ حدیث طحاوی میں درج ذیل عبارت سے ہے وان كان قَطُوعًا فان شئت فاقض وان شئت فلا تقض۔ یہ عن ام ہانیؓ مرفوعاً الصائم المتطوع امر بغيره ان شاء صام وان شاء افطر (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۸۱) دلائل حنفیہ و مالکیہ قولہ تعلق اولاً تبطلوا افعالکم (محمد آیت ۲) یہاں ابطال عمل کی ممانعت کی گئی اور نفل روزہ بھی ایک عمل ہے لہذا اسکا اتام ضروری ہوگا اور اتام نہ کرنے سے قضاء دیکر اسکی تلافی کرنی ہوگی ۱۳۔ حدیث عائشہؓ قالت انا صائمة صائمین الی قولہ اقضیایہما اخر مکانہ (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۸۱) اگرچہ اس حدیث کے بعض طرق منقطع ہیں جیسا کہ ترمذی نے فرمایا مگر اس کی بعض سندیں متصل بھی ہیں چنانچہ زنی، ابن جابر، ابن ابی شیبہ میں متعدد سندوں سے یہ حدیث موصول ہوئی ہے لہذا یہ قابل حجت ہے (مرقاۃ ص ۱۲) عن عائشہؓ قالت دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا قد جئنا للک حیاً فقال اما فی حکمت اريد الصوم ولکن قد یب، ماصوم یوماً مکانہ (طحاوی، بیہقی، دارقطنی) ہم نفل عمرہ اور حج نفل فائدگی صورت میں بالاتفاق قضاء واجب ہوتی ہے نیز احمد کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضاء بھی ضروری ہو۔ جوابیات (الحديث الباب کے متعلق ترمذیؒ

فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال اور علامہ ترمذیؒ فرماتے ہیں لا یشبہ فی اسنادہ اختلاف مشکوٰۃ (مرقاۃ) اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث مستحبات مضطرب میں لہذا یہ قابل حجت نہیں ۱۴۔ یا اسکا مطلب یہ ہے کہ مقطوع کیلئے چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی انظار صوم کی گنجائش ہے ۱۵۔ ہو سکتا ہے حضرتؐ نے اسکو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے ذکر نہ کیا ہو۔ عدم ذکر عدم وجود کا مستلزم نہیں ۱۶۔ الصائم المتطوع الی سے مراد جو نفل روزہ کا ارادہ کرے وہ خود مختار ہے کہ اب چاہے اسکو رکھے اور چاہے نہ رکھے اگر ابتداء کرے تو پھر کیا کرے اسکا بہانہ ذکر نہیں اور احادیث مذکورہ میں اس کا ذکر ہے (۱۵) یہ حدیث خاص عذر پر محمول ہے تاکہ دوسری احادیث سے تطبیق ہو جائے (التعلیق ص ۲۰۵ وغیرہ)۔

بَابُ لَيْسَ الْقَدْرُ قدر کے ایک معنی عزت و عظمت کے ہیں لہذا اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے علی کے مطلب کوئی قدر و قیمت نہ تھی

اک رات میں عبادت و توبہ کے ذریعہ وہ صاحبِ قدر منزلت بنا جاتا ہے۔ اور قدر کے دوسرے معنی تقدیر میں چنانچہ فرشتے اس رات میں تقدیر نقل کرتے ہیں یعنی ہر آن کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی قداریں لوح محفوظ سے نقل کر کے مقررہ فرشتوں کے حوالے کر دئے جاتے ہیں اور اصل نوشتہ تقدیر پہلے لکھا جا چکا ہے

لیلیۃ القدر میں مذاہب مختلف لیلیۃ القدر کے متعلق ابن جریر نے چالیس سے زیادہ اقوال مع الدلائل ذکر کئے ہیں اور وافض اور شیعہ کا قول یہ ہے کہ لیلیۃ القدر مطلقاً اٹھالی گئی ہے، لیکن جمہور اہل السنہ کہتا ہے کہ لیلیۃ

القدر ہر سال واقع ہوتی ہے ہاں تعین میں مختلف اقوال ہیں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ لیلیۃ القدر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اس وقت میں سے خاص طاق راتیں یعنی ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ میں از رو

احادیث صحیحہ زیادہ وقوع ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے "فأطلبوها فی الوتر منہا" یعنی شب قدر کو رمضان کے عشرہ آخرہ کی طاق راتوں میں طلب کرو۔ ۱۲ ابی بن کعبؓ، احمد ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) اور بعض

شافعیہ کا نظریہ یہ ہے کہ لیلیۃ القدر رمضان کی ستائیسویں شب ہونے کا زیادہ متوقع ہے چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں طاق اعداد میں سات کا عدد زیادہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سات زمین اور سات

آسمان بنائے اور سات اعضا پر سجدہ مشروع کیا اور طواف کے سات پھیرے مقرر کئے اور ہفتے کے سات دن بنائے، لہذا رمضان کے آخری عشرہ کی ستائیسویں رات ہونی چاہیے۔ نیز ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ لیلیۃ القدر کے حرف ثوبیں اور یہ لفظ سورۃ القدر میں تین بار ذکر کیا گیا ہے جن کا حاصل ضرب ستائیس^{۲۹} ہے

امام رازیؒ نے کہا سورۃ القدر میں ہی حتی مطلع الفجر میں ہی ضمیر لیلیۃ القدر کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ اسی صورت کا ستائیسواں کلمہ ہے اس اشارے سے بھی ستائیسویں شب کی تائید ہوتی ہے، ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) اور قاضی

خانؒ اور ابو بکر رازیؒ کا قول یہ ہے یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں بلکہ پورے سال میں سے کسی ایک رات میں گھومتی رہتی ہے کما قال ابن مسعودؓ من قام السنۃ کلھا اصاب لیلیۃ القدر لمحاوی

لیلیۃ القدر کو مٹھ کر رکھنے کی حکمت بخاری ص ۲۷۱ میں ہے کہ عبادۃ من الصائم سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں لیلیۃ القدر بتلانے کیلئے تشریف لاتے ناگاہ دو آوی آپس میں لڑنے لگے آپؐ نے فرمایا تم کو لیلیۃ القدر کی

خبر دیے آیتھا ایکھ تازع کو جو سے اللہ تعالیٰ نے اس کی تعین اٹھالی، شاید یہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔ لہذا اس رات کو انیس^{۱۹} ستائیس^{۲۷} اور پچیس^{۲۵} تاویج میں تلاش کرو۔ حافظ ابن جریرؒ کی فخر میں فرماتے ہیں اور

کس خاص شب میں لیلیۃ القدر کی تعین بتلا دی جاتی تو لوگ صرف اسی رات میں عبادت کرتے اور دوسری راتوں میں عبادت نہ کرتے (فتح المصلح ص ۱۸۹)

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قبولیت تو بہ کو محقق رکھا تاکہ بہت سی مسلسل توبہ پر کتے رہیں موت اور قیامت کے وقت کو بخشنی رکھا تاکہ بندے ہر ساعت میں گناہوں سے باز رہیں اور نیکی کیلئے جدوجہد میں مصروف رہیں۔ **ترتیب کی علامت**
 فی حدیث زر بن حبیش انہما تطلع یومئذ لا شعاع لہما۔ یہاں شب قدر کی ایک علامت کی علامت بتائی گئی وہ یہ ہے کہ اس رات کی روشنیاں آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے یا فرشتوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے آفتاب انکے بازو کے آڑ میں آجاتا ہے چنانچہ اس رات روح الامیں ان گنت فرشتوں کو لیکر عابدوں کو سلام عرض کرتا ہے اور ان سے مصافحہ کرتا ہے امام رازیؒ لکھتے ہیں فرشتوں کا سلام کرنا اسلامی کا ضابطہ جس طرح سات فرشتوں نے اگر ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا تھا تو ان پر نمرود کی جلاتی ہوئی آگ سے بھی کالیغ بن گئی تھی ۴ شب قدر کی بڑی علامت یہ ہے کہ اس رات کی عبادت میں قلب کو دلچسپی اور سکون ہوگا نیز زیادہ لذت معلوم ہوگی ۵ بعض نے کہا اس رات میں ہلکی بارش ہوگی ۶ رات کی ہوا معتدل ہوگی ۷ ٹھنڈی گرم ۸ بعض نے کہا اس رات ہر شی مسجدہ کرتی ہے ۹ بعض لوگوں کو ملائکہ کے سلام و کلام کی آواز آتی ہے ۱۰ اس رات میں شہسب ثاقب نہیں پھینکتے جاتے ہیں ۱۱ البلبا نے فرمایا کہ اس رات میں کھار پانی میٹھا ہو جاتا ہے۔

باب الاعتکاف اعتکاف کے معنی لغوی ٹھہرنا اور جمع رہنا ہے اور معنی شرعی یہ ہے ہوا ملاقات نہ مسجد واللبت فی مع الصوم والنیۃ۔ یعنی لیٹ کر رہنا ہے اور مسجد میں کونا شرط ہے (مستحبین الحقان ص ۲۷۴) باری تعالیٰ کا قول ولاتباشر دن واتم عاکفون فی المصلا (بقرة) اور اپنی بیویوں کا جنسی تفریب حاصل نہ کرو۔ درانحالیکہ تم اعتکاف میں ہو یہ شرعی معنی میں استعمال عطاء خراسانی کہتے ہیں معتکف اس شخص کی مثل ہے جو کسی معنی دان سے بھیک لینے کیلئے اس کے دروازے پر دھڑنا دیکر بیٹھ جائے کہ جب تک مجھے دانا بھیک نہیں دے گا میں ہرگز نہیں اٹھو گا اعتکاف کی تین قسمیں ہیں ۱ واجب یہ وہ ہے جو زبان سے نذر مانے ہو یا کسی مسنون اعتکاف کو ناسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہوگئی ہو ۲ سنت مؤکدہ کفایہ یہ وہ ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے۔ یعنی کسی محلہ میں کوئی ایک شخص بھی اعتکاف کر لے تو تمام محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جاتی ہے لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہیں کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا اور دوسرے سن کے مانند اس کے بھی قضاء نہیں کیونکہ قضاء سوال کے واجب کے لازم نہیں ہوتی شامی ص ۱۲۰ میں ہے الاعتکاف سنت کفایہ نظریہ اقامۃ التراويح بالجماعۃ فاذا اقامہ البعض سقط الطلب عن الباقین فلم یأثموا بالمواظبۃ علی التکرار بل اعذبتہ ولو کان سنتہ عین لا ثموا۔
 المؤکدۃ اثمادون اثم ترک الواجب

اس سے معلوم ہوا کہ ہر محلہ کی کسی ایک مسجد میں اتنا ترابوچ سے سنت کف یاہ ادا ہو جائیگی اور اعتکاف کو اقامت ترابوچ کی نظر قرار دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ اعتکاف کا بھی حکم ہے (الحسن الفتاویٰ ص ۲۹۴)
 ۲۰ اعتکاف نفل جو کسی بھی وقت بغیر نذر کیا جائے امام محمدؒ اور ابو حنیفہؒ (نف ظاہر الروایۃ) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ نفل اعتکاف نیت کے ساتھ مسجد میں قہوڑی دیر ٹھہرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں ۲۱ ابو حنیفہؒ روایت حسن بن زیادؒ اور مالکؒ کے نزدیک اس کی مدت کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے پہلا قول پر قہوڑی ہے (فتح الملہم) لہذا ہر مسلمان کیلئے مناسب ہے کہ وہ جب بھی مسجد میں داخل ہو خواہ نماز کیلئے یا اور کسی مقصد کیلئے تو اس طرح اعتکاف کی نیت کرے کہ میں اعتکاف کی نیت کرتا ہوں جب تک میں مسجد میں ہوں۔ ضروری حاجات کیلئے معتکف کے نکلنے کا بیان حدیث: عن عائشۃؓ:.....

وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الا انك رسول الله يحب اعتكافين ہوتے تو میری طرف ہر جگہ کہتے تھے میں اس میں گنگھی کر دیتی تھی اور آپؐ ضروری حاجات کے بغیر گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے تشریح یہ حدیث ان دو باتوں کی دلیل ہے ۱۔ کہ اگر معتکف اپنا کوئی عضو مسجد سے باہر نکالے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا ۲۔ معتکف کیلئے گنگھی کرنا جائز ہے اور حاجت ان کے سے مراد بول و براز اور غسل جنابت ہے اور صاحب مجمع الانہر نے کہا اس مراد الطہارۃ و مقدماتہا ہے اس میں استنجاء اور وضو بھی داخل ہے طہارت سے مراد طہارت واجبہ ہے اور حاجت سے مراد حاجت لازمہ ہے لہذا ضروری امور کیلئے نکلنا جائز نہ ہوگا ہاں کھانے پینے کیلئے نکل سکتا ہے بشرطیکہ کوئی اسکا مہیا کرنے والا نہ ہو اور چہور کے نزدیک غسل جمعہ کیلئے نکلنا منع ہے کیونکہ نبیؐ نے قریب ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا اور ہر اعتکاف میں لازماً جمعہ بھی آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسل جمعہ کیلئے باہر تشریف لیگتے ہوں اشعۃ اللمعات ص ۱۲۰ الاکیلہ ص ۱۲۰ احکام القرآن ص ۱۹ میں غسل جمعہ کیلئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے نیز خفیہ کے نزدیک مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کیلئے نکلنا جائز نہیں کیونکہ عیادت فرض نہیں ہے اور نماز جنازہ فرض عین نہیں اور نبی علیہ السلام سے نماز جنازہ اور عیادت کیلئے نکلنے کی اجازت جو منقول ہے وہ اعتکاف نفل پر محمول ہے۔ یا ضروری حاجات کیلئے نکلنے والے کے واسطے تبعاً بغیر گھر سے ہونے چلتے چلتے عیادت اور نماز جنازہ میں شرکت کرنے پر محمول ہے غسل تبرید کا حکم سوال۔ گرمیوں کے موسم میں دس دن بغیر غسل کے گزارنا سخت تنگی کا موجب ہے پسینہ کے بدبو کے سخت برا حال ہو جاتا ہے اس صورت میں باہر نکل کر غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟۔

جواب: یہ سوال ایسی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ کہے کہ موسم صیف کے لیے دنوں میں پیاس سے برا حال ہو جائے

پہلے صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کرنے سے اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہونے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے **جوابات** (۱) یہ روایت مختصر ہے دراصل یہ نذر رات دن دونوں کی تھی چنانچہ صحیح بخاری ص ۳۴۵ میں ہے **انہ کان اعتکاف یوم فی الجاہلیۃ** اور مسلم ص ۳۶۱ میں ہے **انی نذرت فی الجاہلیۃ ان اعتکف یوماً فی المسجد الحرام** اور ابو داؤد و ترمذی میں **یوماً ولیلۃ** مذکور ہے لہذا حدیث الباب میں لیلۃ مع یومہا مراد ہے چنانچہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں **یوماً ولیلۃ** کا ذکر کیا (۲) ابن حجر نے کہا یہ امر استنباب کیلئے ہے اور اعتکاف مستحب میں بالاتفاق روزہ شرط نہیں اور اختلاف تو وجوب اعتکاف میں جس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے۔

اعتکاف کی ابتداء حدیث: **عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفہ مسئلہ خلافیہ** (۱) احمد نے روایت **اذا اراد ان یعتکف** اور لیث کے نزدیک ابتداء اعتکاف رمضان کے ایکس تاریخ صبح کی نماز کے بعد سے ہوتا ہے (۲) جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہیے **دلیل احمد و اوزاعی وغیرہ** حدیث الباب کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے بعد جائے اعتکاف میں جا بیٹھے **دلیل جمہور عن ابن عمر** **انہ علیہ السلام کان یعتکف العشر الاول**

من رمضان (مسلم) اور لفظ عشر غیر تار لیلی کی صفت ہوتی ہے اور دس راتیں اس وقت ہوگی جب کہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں شمار ہو یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ غروب شمس سے پہلے اعتکاف میں داخل ہو جائے اس طرح اوزاعی و یحضر روایات میں **جواب** حدیث الباب سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فجر جائے اعتکاف پر خیمہ لگوا دیا اور خیمہ نماز خیمہ میں داخل ہوا تو آپ مسجد میں بیس تاریخ غروب شمس کی وقت داخل ہوئے تو معتکف مراد مسجد نہیں بلکہ خاص جگہ مراد ہے چنانچہ آپ کے خیمے کے ساتھ حضرت زینب نے خیمہ لگوا دیا پھر باقی ازواج نے م، خیمہ لگوائے آنحضرت کو یہ عمل ناگوار معلوم ہوا اور آپ نے سب خیمے کھلوائے آپ کی ناگواری کی وجہ سے کہ آپ کے خیال میں ازواج نے ایک دوسری کی ضد میں خیمے لگوائے (۳) ابو یعلیٰ نے الفجر سے بیس تاریخ فجر مراد لیا ہے یعنی مابقت الفجر کی نیت سے پہلے دن بعد الفجر اعتکاف کا ابتداء کر دئے تھے

حدیث عنہا۔۔۔ ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع مسئلہ خلافیہ۔ مذاہب

(۱) عروہ عطا، حسن بھری، شافعی (فی الروایۃ المشہورہ) اور مالک (فی المدونہ) کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے یہ علیؑ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ احمدؒ شافعیؒ (فی قول جدید) اسحقؒ اور ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک اعتکاف ہر مسجد میں درست ہے جہاں پانچوں وقت کی نماز جماعت پڑھی جاتی ہیں۔

دلائل عروہ وغیرہ | (۱) حدیث الباب (۲) جمعہ کی نماز فرض ہے اور جمعہ کی مسجد میں اعتکاف لینے سے جمعہ کیلئے مکان پر ٹیکا لہذا وہاں اعتکاف لینا چاہیے۔ دلیل ابو حنیفہؒ، احمدؒ وغیرہ۔

قوله تعالى ولا تبشروهن وانتم عاكفون فی المساجد یہاں لفظ مساجد جمع اور عام ہے۔ لہذا ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہونا چاہئے جو اباب (۱) اگر حدیث الباب میں مسجد جامع سے جموں کی مسجد مراد لیجائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اعتکاف جامع مسجد میں افضل ہے چنانچہ علماء لکھتے ہیں کہ افضل اعتکاف وہ ہے جو مسجد میں ہو پھر جو مسجد نبوی میں ہو پھر وہ جو مسجد اقصیٰ میں ہو پھر وہ جو جامع مسجد میں ہو پھر وہ جو اس مسجد میں ہو جس میں نمازی بہت ہو (۲) مسجد جامع سے مراد وہ مسجد ہے جس میں لوگ باجماعت نماز پڑھتے ہوں (۳) نص قرآنی کے مقابلہ میں قیاس قابلِ محبت نہیں

(عروہ الفاری ص ۱۱۱ وغیرہ) کتاب فضائل القرآن

قرآن مصدریم مقررہ PAST PARTICIPLE یعنی جسکو پڑھا گیا اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسکو عموماً نمازیں اور دینی محافل وغیرہ میں پڑھا جاتا ہے قرآن کی اتنی آیتوں کو یاد کرنا کہ جن سے نماز ہو جائے ہر مسلمان پر فرض عین ہے پورا قرآن یاد کرنا فرض کفایہ ہے اور اسکی احکام کو جانتا اور سیکھنا فعل نماز سے اولیٰ ہے قرآن کلام اللہ کے ناموں سے ایک نام ہے امام الحرمین ابو العالیؒ نے قرآن کے پچھن نام شمار کئے ہیں اور بعض حضرات نے انکی تعداد نوٹے سے تجاوز بتائی ہے قاضی ابوبکر عریٰ کے نزدیک علوم القرآن تین لاکھ نوے ہزار اٹھ سو علوم کا مجموعہ ہے (التفسیرات الاحمدیہ ص ۱) دوسری ایک کتاب میں ہے کہ ان الشیخ ابراہیم المعتولیٰ اخرج من سورة الفاتحة مائۃ الف و مئۃ و اربعین الف و تسع مائة و تسعة و سبعین علماً اسکی تفصیلی بحث بعدہ تصنیف زہر النجوم فی معرفۃ الفضول والعلوم میں ملاحظہ ہو۔ علمائے مابین اختلاف ہے کہ قرآن شریف کے ہر ہر جزیر فضیلت

کی حیثیت سے برابر ہے یا بعض اجزاء بعض اجزاء سے افضل ہے **مذاہب** (الکے فی) روایت) ابو الحسن اشعریؒ اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ وغیرہ کے نزدیک ہر اجزاء قرآن متساوی ہیں۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک بعض بعض سے افضل ہیں۔ **دلیل مالک وغیرہ**

قرآن کلام اللہ ہے اگر بعض بعض کی جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا یہ شان باری تعالیٰ میں محال ہے چونکہ یہ روایات کثیرہ سے ثابت ہے قال علیہ السلام لیکن قلب القرآن وفاترہ الکتاب **دلائل جمہور** افضل سور القرآن وأیہ الکبریٰ سید اُمی القرآن وقل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن

وغیر ذلک ان سے صراحت آیات و سورہ بعض بعض سے افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما قال الشاعر۔

دریان در فصاحت کئے بود یکاں سخن گرچہ گوئندہ بود چوں حافظ و چوں آصفی

در کلام انیزد بچوں کہ وحی منزل است کہ کئے بود بت یزچوں قبل یا ارض ابلعی

جواب اسکا قیاس صحیح نہیں کیونکہ باری تعالیٰ تم کا قول تنک الرسل فضلنا بعضہم علی بعض (الایہ)

سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض انبیاء بعض انبیاء سے افضل ہیں اس کو کسی کی شان نبوت میں نقص نہیں آتا ایسا ہی پہلا

بھی نقص لازم نہیں آئیگا ہاں یہ فضیلت بعض کے نزدیک اجر و ثواب کے اعتبار سے ہے اور بعض کے نزدیک

بحیثیت الفاظ و معانی عجیب کے اعتبار سے۔ اور قرآن کریم کا ہر لفظ بھی بلاغت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے

واضح رہے کہ کسی زبان کا کوئی شاعر یا ادیب خواہ اپنے فن میں کمالیت کی چوٹی پر پہنچ گیا ہو یہ ہرگز دعویٰ نہیں کر

سکتا کہ اس کے کلام میں کہیں بھی کوئی لفظ غیر فصیح استعمال نہیں ہوا لیکن پورے قرآن میں الحمد سے یکبارہ اس

نکت صرف یہ کہ کہیں کوئی ایک لفظ بھی غیر فصیح نہیں ہے بلکہ ہر لفظ جس مقام پر آیا ہے وہ فصاحت

و بلاغت کے اعتبار سے ایسا اٹل ہے کہ اسے بدل کر کسی قسم کی فصاحت و بلاغت کی ساتھ دوسرے الفاظ لانا

ممکن نہیں ہے مثلاً ارض کی جمع ارضوں ارضی آتی ہے لیکن یہ دونوں ثقیل اور غیر فصیح سمجھی جاتی ہیں اس لئے

جہاں شاعر یا مثنوی کا ذکر کرنا تھا وہاں قرآن نے اس صیغہ جمع سے اجزاء کر کے اسی خوبصورت تعبیر اختیار کی

کہ ادا سے مفہوم کے ساتھ ساتھ حسن میں بھی چند در چند اضافہ ہو گیا ارشاد ہے اللہ الذی خلق سبع سموات

ومن الارض مثلہن دیکھتے یہاں سماء کی جمع قولائی گئی لیکن قرآن نے ارض کی جمع لانے سے بچا ہے

اس کے مفہوم کو ادا کرنے کیلئے من الارض مثلہن کی تعبیر اختیار فرمائی جس کے اسرار و نکات پر جس قدر غور

کیجئے معجزانہ بلاغت کا دریا موجزنظر آتی ہے۔ **فی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما فیعلم ان یقرأ**

البیت من کتاب اللہ خیر لہ من ناقین۔

یعنی کتاب اللہ کی دو آیتیں کسی کو پس کھانا یا خود پڑھنا تو اس کیلئے دو اونٹنیوں سے بہتر ہے
 اشکال قرآن کی ایک آیت تو دنیا و مافیہ سے بہتر ہے اور اونٹ اس کی نسبت کوئی چیز بھی نہیں پھر اس کے
 ذریعہ سے افضلیت قرآن کیسے بیان کیا گیا جوابات ۱۱ لوگ دنیا کے مال و مناع حاصل کرنے میں بہت
 مشقت سمجھتے ہیں حالانکہ اشتغال باور الدینیہ (کمال قرآن) اس سے بہت بہتر ہے آپ نے
 اس کو سمجھانے کیلئے بطریق تشبیہ اونٹ کا ذکر فرمایا اس لئے کہ اہل عرب کو ہاں والا اونٹ کو زیادہ
 پسند کرتے تھے لہذا بڑے بلیغ اسلوب کے ساتھ انسان کیلئے دنیا فانی رکھنا (تتمہ) سے نفرت دلائی (۳۷) اس
 سے مراد یہ ہے کہ تعلیم قرآن سے دنیوی امور میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے مثلاً رزق کا بڑھنا اور معاشہ
 آخرت میں تو وہ دنیا و مافیہ سے بہتر ہے اس کا اصل مقصد تعلیم قرآن کی طرف ترغیب دینا ہے

فحدیث ابی سعید بن المعثی السخری قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دعاکم۔ آپ نے فرمایا
 کیا اللہ تعالیٰ نے یہ تمہیں کہلایا ہے کہ اللہ اور رسول کا جواب دو جبکہ رسول اللہ تمہیں بلا تمہیں تشریح
 اس سے معلوم ہوا کہ حضور پر نور کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ جیسا
 کہ نماز میں آپ کو بلفظ خطاب درود بھیجنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ قوله انک قلت لا علمناک
اعظم سورۃ من القرآن قال الحمد لله رب العالمین ہی السبع المثانی۔ یہاں سورۃ فاتحہ کو اعظم
 سورہ کہا گیا کیونکہ اس کے الفاظ کے اختصار کے باوجود اس کے فوائد و معانی بہت زیادہ
 ہیں حارث بن یسے کہہا کہ جو مضاف میں کتب سابقہ میں ہیں وہ سب قرآن مجید میں ہیں اور قرآن میں
 جتنے مضاف ہیں وہ سب اجمالاً سورۃ فاتحہ میں ہیں اس لئے اس کو ام القرآن کہا جاتا ہے اور
 جو کچھ سورۃ فاتحہ میں ہے وہ سب بسم اللہ میں ہے اور جو کچھ بسم اللہ میں ہے وہ سب حرف بار
 کے اندر ہے کیونکہ پورے قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور بار الصاق کیلئے ہے پھر یہ سب
 نقطہ بار کے اندر ہے کیونکہ ان سب کا مقصد وحدانیت بار کی تعریف ہے اور وہ نقطہ بار سے
 ظاہر ہوتی ہے (تفسیر کبیر وغیرہ) قولی السبع المثانی کہہ کر قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف
 اشارہ ہے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ یعنی ہم نے وہ سات آیتیں عطا
 کیں جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں اہل میں ثانی وہ سورتیں جن میں سو سے کم آیتیں ہوں وعد
 الفاتحہ لکثرہ معانیہا (الکوکی ص ۱۶) قوله والقرآن العظیم اس سے بھی سورۃ فاتحہ مراد ہے
 کیونکہ وہ بحیثیت معانی کثیرہ اور فوائد بے انتہا کے قرآن کا جزء اعظم ہے اس لئے مباغتہ

اسکو قرآن عظیم کہا گیا۔

۶۹۰

عن ابی ہریرۃؓ قال وکلفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الآخر الحدیث قال ذالک شیطان۔ **اشکال** حضرت ابوہریرہ رضی عنہ سے مروی ایک حدیث جو بخاری ص ۲۶ میں ہے کہ نبی نے ایک شیطان کو پکڑ کر مسجد کے ستونوں سے باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا پھر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمانؑ کی تسخیر قوم جن کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے اور حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی عنہ نے ایک شیطان کو روک رکھا جس سے حضرت سلیمانؑ کی خصوصیت باطل ہونا لازم آتی ہے۔

جوابات - (۱) حضرت م نے ایسے شیطان کو باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا جو تمام شیطانوں کا سردار تھا جس کی تسخیر سے تمام شیطانوں پر قابو پانا لازم آتا ہے اور اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت بھی لازم آتی ہے اور حدیث الباب میں ایک خاص چھوٹا شیطان مراد ہے جس کی تسخیر سے مشابہت سلیمان لازم نہیں آتی (۲) آنحضرت کے پاس شیطان اپنی اصل صورت پر آیا تھا جیسا کہ شیطانیں سلیمانؑ کے پاس آئے تھے ابوہریرہ رضی عنہ کے پاس شیطان انسانی صورت میں آیا تھا لہذا اس سے مشابہت لازم نہیں آتی اس کے سورۃ اخلاص قل یا ایہا الکافرون اور اذاز لک کے فضائل

ای الی اللہ... قال قل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ سورۃ اخلاص کو جو ثلث القرآن کہا گیا یہ مضامین کے اعتبار سے ہے کیونکہ قرآن میں بنیادی طور پر تین قسم کے مضمون مذکور ہیں قصص، احکام، توحید اور سورۃ اخلاص تیسری قسم توحید کے نہایت اونچی اور بلند انداز پر مشتمل ہے اور یہ پہلی دو قسموں کیلئے اصل بھی ہے (۲) یا ثواب کے اعتبار سے سورۃ اخلاص ثلث القرآن ہے یعنی جسے قل ہوائے پڑھا اس کو اس شخص کے برابر ثواب ملیگا کہ جس نے تنہائی قرآن پڑھا ہو (۳) یہ سورۃ اس تنہائی قرآن کا برابر ہے کہ جس میں سورۃ اخلاص نہ ہو۔

(۴) قال الطیبی وذلک لان القرآن علی ثلثۃ انحاء قصص و احکام و صفات اللہ تعالیٰ و قل ہو اللہ احد مختصۃ للصفات فی ثلث القرآن (مروقاۃ ص ۷۷ وغیرہ) اس طرح قل یا ایہا الکافرون کو چوتھائی قرآن کے برابر کہا گیا یہ اس طرح ہے کہ قرآن میں توحید نبوت احکام، قصص یہ چاروں مذکور ہیں اور اس سورۃ میں انہیں سے توحید کا بیان (۵) علی

میں ملاحظہ ہو۔
محقق کچھ بحث ابتداء النکونہ ص ۲۶

اسکے یہ سورہ جو تھائی قرآن کے برابر ہوا اور قرآن میں مبداء و معاد کا بیان ہے اور چونکہ اذانِ زلزلت میں معاد کا بہت عمدہ انداز میں ذکر کیا گیا اس لئے یہ سورہ آدھے قرآن کے برابر ہوا۔

الفصل الثانی | فی حدیث عبد الرحمن بن عوفؓ لہما ظہر و یطین۔ اس کی

تفصیلی بحث ایضاً المشکوٰۃ ص ۲۶۳ میں ملاحظہ ہو۔

حلیۃ عن عقبہ بن عامرؓ لوجعل القرآن فی احباب ثلث القی فی النار ما احترف فی شرح (۱) یہ درحقیقت آنحضرتؐ کے زمانہ میں قرآن مجید کا ایک معجزہ تھا کہ اسے اگر کسی کھال وغیر میں لپیٹ کر آگ میں ڈالتے تو اس پر آگ اُتر انداز نہ ہوتی (۲) بعض نے کہا کھال سے مراد انسان کا قلب ہے یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن مجید کی روشنی فروزاں ہو اور قرآن پر عمل کرتا ہو تو وہ دوزخ کی آگ و عذاب سے محفوظ رہے گا (مرقاۃ ص ۲۶۳ وغیرہ) فی حدیث ثمان بن بشیر بالغی علم اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے کتاب لکھی یعنی لوح محفوظ میں فرشتوں کو لکھنے کا حکم دیا، اور عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے آسمان و زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے مخلوقات کی تقدیروں کو لکھا ہے فقار ضا۔ جوابات۔

قال الملا علی قاریؒ لانا فی کتابہ الکتاب المذکور بالغی عام لجواز اختلاف الکتابۃ فی اللوح (۳) ولجواز ان لا یراد بہ التحدید بل مجرد السبق الدال علی الشرف (۴) ولجواز مغایرة الکتابین (مرقاۃ ص ۲۶۳) اس کی کچھ تفصیلی ایضاً المشکوٰۃ ص ۱۲۲ میں ملاحظہ ہو معوذتین کی فضیلت اور ابن مسعودؓ کی طرف معوذتین کے انکار کی نسبت۔

حدیث: عن عقبہ بن عامرؓ..... یتعوذ باعوذ برب الفلق و اعوذ برب الناس فی شرح [آفاتِ بلیات کے وقت اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنے میں یہ دونوں سورتیں سب افضل ہیں اشکال] مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں عامرؓ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھتے تھے اس طرح عبد الرحمن بن یزیدؓ سے مروی ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ مصاحف میں معوذتین کو کھرچ کر نکال دیتے تھے اور کہتے تھے یہ کتاب اللہ نہیں ہے (طبرانی، ابن مردویہ وغیرہ)

جوابات تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ معوذتین قرآن کریم میں شامل ہے اس کا منکر کافر ہے اور ابن مسعودؓ کے متعلق جو روایات نقل کی گئیں یہ صحیح نہیں۔

ابن حزم نے محلی میں اور امام رازی نے تفسیر کبیر میں اس نقل کو باطل قرار دیا ہے (۲) ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں اگر بالفرض یہ روایات صحیح بھی ہوں تو اسکی توجیہ یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک معوذتین کا قرآن ہونا ثابت تھا لیکن انکے نزدیک خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معوذتین کا قرآن میں لکھوانا ثابت نہیں تھا (اگرچہ دوسرے تمام صحابہؓ کے نزدیک لکھوانا بھی ثابت تھا) اس لئے ابن مسعودؓ معوذتین کے لکھنے پر رد فرماتے تھے ۳۱ فی نفسہ اگرچہ معوذتین کا قرآن ہونا تو اتر ہے لیکن ابن مسعودؓ کے نزدیک یہ تو اتر نہیں تھا (۴) بعض صحابہ کا اختلاف وہ اخبار آحاد کے حکم میں ہے اور آحاد میں اتنی قوت نہیں ہے کہ وہ تو اتر کے مزامم ہو سکیں کیونکہ ظن یقین کے معارض نہیں ہو سکتا (فتح الباری ص ۲۴۳، روح المعانی ص ۲۷۹ وغیرہ)

حدیث عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ
تشریح تعنی بالقرآن کے متعدد معانی بیان کئے گئے (۱) خوش الحانی کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے رَبِّتُوا الْقُرْآنَ باشواکم علماء کے مابین حسن صوت کے قرآن پڑھنے کے متعلق کچھ اختلاف **ہذا اھب** (۱) مالکؒ کے نزدیک خوش الحانی سے قرآن پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ اس سے شروع خضوع نہیں رہتا اس ابو حنیفہؒ ہنفیؒ فی قول واحد کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ تجوید و قرأت کے قوانین کے تابع ہو کر پڑھے۔ دلیل حدیث الباب وغیرہ ہے مثلاً جہاں مد نہ ہو وہاں مد کے ساتھ پڑھے اور جہاں مد نہ ہو وہاں مد نہ پڑھے یا غنہ کے طول و قصر میں خلاف قواعد پڑھے تو ایسی خوش الحانی مکروہ ہے۔ بالجہر صاف واضح طور پر پڑھنا سعیان بن غنیہ سے منقول ہے کہ اس سے استغفار عن ان اس مراد ہے یعنی جسکو اللہ تعالیٰ نے علوم قرآن سے نوازا اس کیلئے مناسب کہ اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے لوگوں سے بے نیاز ہو جائے استغفال بالقرآن مراد ہے یا اس سے مراد یہ ہے جو شخص تنہا متفکر پڑھتا ہے اس کیلئے مناسب ہے کہ وہ گیت وغیرہ کے بجائے خوش الحانی کے ساتھ قرآن کریم پڑھتے رہے (اکمال الکمال المعلم ص ۴۱۲۔ شرح صحیح مسلم ص ۲۶۸ وغیرہ۔)

حدیث عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ أَعْلَمُ تَجْوِيدَ مَا بَرَأَ اللَّهُ مِنْهُ۔ ان اللہ امرنی ان اقدر أعلیک القرآن **تشریح**۔ اس حدیث سے حسب ذیل فوائد حاصل ہوتے ہیں (۱) علم تجوید کے ماہر کے سامنے قرآن سنا مستحب ہے خواہ قرآن سنائے والا سننے والے سے افضل ہو۔

(۱) حضرت ابی بن کعبؓ کی عظیم فضیلت اور امتیاز و شرف کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی کو قرآن مجید سنایا (۲) حضرت ابی کی اور ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انکا نام یا (۳) خوشی کی خبر سننے کے بعد رونے کا جواز وغیرہ

سوال حضرت ابی بن کعبؓ کو قرآن سنانے کا حکم کیوں دیا؟ جوابات (۱) تاکہ کوئی شخص کسی کو قرآن مجید سنانے میں عار محسوس نہ کرے (۲) بحیثیت ابی بن کعبؓ کا مرتبہ تمام صحابہ میں فائق تھا اس پر دلیل بنے (۳) ابی کو قرآن مجید یاد ہو جائے اور حضرت سے قرآن مجید پڑھنے کا طریقہ بھی سیکھ لیں۔

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ..... قال لم یفقه من قرأ القرآن فاقبل من ثلاث —

تشیع جس شخص نے تین دن یا تین رات سے کم میں قرآن ختم کیا وہ قرآن کے ظاہری معنی تو سمجھ سکتا ہے لیکن قرآن کے حقائق و معارف و نکات تک اس کی رسائی نہیں ہوتی سلف میں سے بعض لوگوں نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے تین دن سے کم میں ختم کر لیا مگر وہ سمجھتے تھے لیکن حضرت عثمانؓ اور عیسیٰ دارقطنیؒ اور ابو حنیفہؒ بارے میں ثابت ہے کہ وہ ایک رکعت میں ایک قرآن ختم کرتے تھے لہذا حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کم فہم ہوتے ہیں اور جو اگر تین دن سے کم میں قرآن ختم کریں تو اسکے ظاہری معنی بھی نہ سمجھ سکتے ہوں اور اکثر صحابہؓ وغیرہ کا بھی معمول تھا کہ وہ سات دن میں قرآن ختم کرتے تھے کیونکہ نبیؐ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ قرآن سات دن میں ختم کرو۔ اور اس پر زیادتی نہ کرو مشائخ اصطلاح میں اسکو ختم الاحزاب کہا جاتا ہے اور اس ختم کا طریقہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز ابتدائے قرآن سے سورہ مائدہ کے آخر تک بروز سنچر سورہ انعام سے سورہ توبہ کے آخر تک اتوار کو سورہ یونس سے سورہ مریم کے آخر تک پیر کو سورہ طہ سے سورہ قصص کے آخر تک منگل کو سورہ عنکبوت سے سورہ صافات کے آخر تک بدھ کو سورہ زمر سے سورہ رحمن کے آخر تک اور جمعرات کو سورہ واقعہ سے آخر قرآن تک پڑھا جائے یہ اکثر حاجات کی تکمیل کیلئے مجرب ہے۔ اس طرح فنی بشوق کی ترتیب کے ساتھ ختم قرآن بھی مجرب ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فار سے سورہ فاتحہ کی طرف میم سے مائدہ کی طرف می سے یونس کی طرف ب سے بنی اسرائیل کی طرف ش سے شعراء کی طرف و سے والصفات کی طرف اور ق سے سورہ ق کی طرف اشارہ ہے یہ ترتیب حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے مظاہر حق ص ۶۱

تاریخ حفاظت قرآن: الفصل الثالث عن زید بن ثابت قال ارسل الی

ابوبکر حتی شرح اللہ صدری (مشکوٰۃ ص ۱۹۳)

عہد رسالت میں حفاظت قرآن: قرآن کریم چونکہ ایک ہی دفعہ پورا کا پورا نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کی مختلف آیات ضرورت اور حالات کی مناسبت سے نازل کی جاتی رہی ہیں، اس لئے عہد رسالت میں یہ ممکن نہیں تھا کہ شروع ہی سے اُسے کتابی شکل میں لکھ کر محفوظ کر لیا جائے چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی حفاظت کے لئے سب سے زیادہ زور حافظہ پر دیا گیا، شروع شروع میں جب وحی نازل ہوتی تو آپؐ اس کے الفاظ کو اُسی وقت دہرانے لگتے تھے، تاکہ وہ اچھی طرح یاد ہو جائیں، اس پر سورۃ قیامت کی آیات میں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ہدایت فرمائی کہ قرآن کریم کو یاد رکھنے کے لئے آپؐ کو عین نزول وحی کے وقت جلدی جلدی الفاظ دہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ خود آپؐ میں ایسا حافظہ پیدا فرمادے گا کہ ایک مرتبہ نزول وحی کے بعد آپؐ اُسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ ادھر آپؐ پر آیات قرآنی نازل ہوتیں اور ادھر وہ آپؐ کو یاد ہو جائیں، اس طرح سرکارِ دو عالم ﷺ کا سینہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا، جس میں کسی ادنیٰ غلطی یا ترمیم و تغیر کا امکان نہیں تھا، پھر آپؐ مزید احتیاط کے طور پر ہر سال رمضان کے مہینے میں حضرت جبرائیلؑ کو سنایا کرتے تھے اور جس سال آپؐ کی وفات ہوئی اس سال آپؐ نے دو مرتبہ حضرت جبرائیلؑ علیہ السلام کے ساتھ دور کیا (صحیح بخاری مع فتح الباری، ج ۹/ص ۳۶) پھر آپؐ صحابہ کرام کو قرآن کریم کے معانی کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے، بلکہ انہیں اس کے الفاظ بھی یاد کراتے تھے، اور خود صحابہ کرام کو قرآن کریم سیکھنے اور اسے یاد رکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انہیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے، سیکڑوں صحابہؓ نے اپنے آپ کو ہر غم و ماسوائے آزاد کر کے اپنی زندگی اسی کام کے لئے وقف کر دی تھی، وہ قرآن کریم کو نہ صرف یاد کرتے بلکہ راتوں کو نماز میں اسے دہراتے رہتے تھے، حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کر کے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ آتا تو آپؐ اُسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرمادیتے، تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے، اور مسجد نبویؐ میں قرآن سیکھنے سکھانے والوں کی آوازاں کا اتنا

شور ہونے لگا کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ تاکید فرمائی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو، تاکہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (منابہ العرفان ۱/۲۳۳) چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابہ کرام کی ایک ایسی بڑی جماعت تیار ہو گئی جسے قرآن کریم ازبر حفظ تھا، اس جماعت میں خلفائے راشدین کے علاوہ حضرت طلحہؓ، حضرت سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عمرو بن عاصؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن السائبؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں

غرض ابتدائے اسلام میں زیادہ زور حفظ قرآن پر دیا گیا، اور اس وقت کے حالات میں یہی طریقہ زیادہ محفوظ اور قابل اعتماد تھا، اس لئے کہ اس زمانے میں لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی، کتابوں کو شائع کرنے کے لئے پریس وغیرہ کے ذرائع موجود نہ تھے، اس لئے اگر صرف لکھنے پر اعتماد کیا جاتا تو نہ قرآن کریم کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہو سکتی، اور نہ اس کی قابل اعتماد حفاظت، اس کے بجائے اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کو حافظے کی ایسی قوت عطا فرمادی تھی کہ ایک ایک شخص ہزاروں اشعار کا حافظ ہوتا تھا، اور معمولی معمولی دیہاتیوں کو اپنے اور اپنے خاندان ہی کے نہیں ان کے گھوڑوں تک کے نسب نامے یاد ہوتے تھے، اس لئے قرآن کریم کی حفاظت میں اسی قوت حافظہ سے کام لیا گیا، اور اسی کے ذریعہ قرآن کریم کی آیات اور سورتیں عرب کے گوشے گوشے میں پہنچ گئیں۔

کتابت وحی: قرآن کریم کو حفظ کرانے کے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کو لکھوانے کا بھی خاص اہتمام فرمایا، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ میں آپؐ کے لئے وحی کی کتابت کرتا تھا، جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو آپؐ کو سخت گرمی لگتی، اور آپؐ کے جسم اطہر پر پسینہ کے قطرے موتیوں کی طرح ڈھلکنے لگتے تھے، پھر جب آپؐ سے یہ کیفیت ختم ہو جاتی تو میں مونڈھے کی کوئی ہڈی یا (کسی اور چیز کا) ٹکڑا لے کر خدمت میں حاضر ہوتا، آپؐ لکھواتے رہتے، اور میں لکھتا جاتا، یہاں تک کہ جب میں لکھ کر فارغ ہوتا تو قرآن کو نقل کرنے کے بوجھ سے مجھے یوں محسوس ہوتا جیسے میری ٹانگ ٹوٹنے والی ہے اور میں کبھی چل نہیں سکوں گا بہر حال جب میں فارغ ہوتا تو آپؐ فرماتے پڑھو اور میں پڑھ کر سناتا، اگر اس میں کوئی فروگزاشت ہوتی

تو آپؐ اس کی اصلاح فرمادیتے اور پھر اسے لوگوں کے سامنے لے آتے (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۵۶ بحوالہ طبرانی)

حضرت زید بن ثابتؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ کرامؓ وحی کے فرائض انجام دیتے تھے جن میں خلفائے راشدینؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ، حضرت ثابت بن قیسؓ، حضرت ابان بن سعیدؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۹ ص ۱۱۸ اور زاد المعاد ج ۱ ص ۱۳۰)

اس طرح عہد رسالتؐ میں قرآن کریم کا ایک نسخہ تو وہ تھا جو آنحضرت ﷺ نے اپنی نگرانی میں لکھوایا تھا، اگرچہ وہ مرتب کتاب کی شکل میں نہیں تھا، بلکہ متفرق پارچوں کی شکل میں تھا، اس کے ساتھ ہی بعض صحابہ کرام بھی اپنی یادداشت کے لئے آیات قرآنی اپنے پاس لکھ لیتے تھے، اور یہ سلسلہ اسلام کے ابتدائی عہد سے جاری تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی بہن اور ہنونی کے پاس ایک صحیفہ میں آیات قرآنی لکھی ہوئی تھیں (سیرت ابن ہشام) حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں جمع قرآن: لیکن آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں قرآن کریم کے جتنے نسخے لکھے گئے تھے انکی کیفیت یہ تھی کہ یا تو وہ متفرق اشیاء پر لکھے ہوئے تھے، کوئی آیت چمڑے پر، کوئی درخت کے پتے پر کوئی ہڈی پر، یا وہ مکمل نسخے نہیں تھے، کسی صحابی کے پاس ایک سورت لکھی ہوئی تھی، کسی کے پاس دس پارچے سورتیں اور کسی کے پاس صرف چند آیات، اور بعض صحابہؓ کے پاس آیات کے ساتھ تفسیری جملے بھی لکھے ہوئے تھے۔

اس بناء پر حضرت ابوبکرؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہ ضروری سمجھا کہ قرآن کریم کے ان منتشر حصوں کو یکجا کر کے محفوظ کر دیا جائے، انہوں نے یہ کارنامہ جن محركات کے تحت اور جس طرح انجام دیا اس کی تفصیل حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جنگ یمامہ کے فوراً بعد حضرت ابوبکرؓ نے ایک روز مجھے پیغام بھیج کر بلوایا میں ان کے پاس پہنچا تو وہاں حضرت عمرؓ بھی موجود تھے حضرت ابوبکرؓ مجھ سے فرمایا کہ ”عمرؓ نے ابھی آ کر مجھ سے یہ بات کہی ہے کہ جنگ یمامہ میں قرآن کریم کے حفاظ کی ایک بڑی جماعت شہید ہوگئی، اور اگر مختلف مقامات پر قرآن کریم کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے وہ تو مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں قرآن کریم کا ایک بڑا حصہ ناپید نہ ہو جائے، لہذا امیری رائے یہ ہے کہ آپ اپنے حکم سے قرآن کریم کو جمع کروانے کا کام شروع

کردیں، میں نے عمرؓ سے کہا کہ جو کام آنحضرت ﷺ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کریں۔

عمرؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد عمرؓ مجھ سے بار بار یہی کہتے رہے یہاں تک کہ مجھے بھی اس پر شرح صدر ہو گئی اور اب میری رائے بھی وہی ہے جو عمرؓ کی ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ ”تم جو جوان اور سمجھدار آدمی ہو، ہمیں تمہارے بارے میں کوئی بدگمانی نہیں ہے، تم رسول اللہ ﷺ کے سامنے کتابت وحی کا کام بھی کرتے رہے ہو لہذا تم قرآن کریم کی آیتوں کو تلاش کر کے انہیں جمع کرو۔

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کی قسم! اگر یہ حضرات مجھے کوئی پہاڑ ڈھونے کا حکم دیتے تو مجھ پر اس کا اتنا بوجھ نہ ہوتا جتنا جمع قرآن کے کام کا ہوا، میں نے ان سے کہا کہ آپ وہ کام کیسے کر رہے ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے بار بار یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرا سینہ اسی رائے کے لئے کھول دیا، جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی رائے تھی، چنانچہ میں نے قرآنی آیات کو تلاش کرنا شروع کیا، اور کھجور کی شاخوں، پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے قرآن کریم کو جمع کیا (صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن)

اس موقع پر جمع قرآن کے سلسلے میں حضرت زید بن ثابتؓ کے طریق کار کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے، وہ خود حافظ قرآن تھے، لہذا وہ اپنی یادداشت سے پورا قرآن لکھ سکتے تھے، ان کے علاوہ بھی سینکڑوں حفاظ اس وقت موجود تھے، ان کی ایک جماعت بنا کر بھی قرآن کریم لکھا جاسکتا تھا۔

نیز قرآن کریم کے جو نسخے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لکھ لئے گئے تھے حضرت زیدؓ ان سے بھی قرآن کریم نقل فرما سکتے تھے، لیکن انہوں نے احتیاط کے پیش نظر صرف کسی ایک طریقہ پر بس نہیں کیا، بلکہ ان تمام ذرائع سے بیک وقت کام لیکر اس وقت تک کوئی آیت اپنے صحیفوں میں درج نہیں کی جب تک اس کے متواتر ہونے کی تحریری اور زبانی شہادتیں نہیں مل گئیں، اسکے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کی جو آیات اپنی نگرانی میں لکھوائی تھیں وہ مختلف صحابہؓ کے پاس محفوظ تھیں، حضرت زیدؓ نے انہیں یکجا فرمایا تاکہ نیا نسخہ ان سے ہی نقل کیا جائے، چنانچہ

یہ اعلان عام کر دیا گیا کہ جس شخص کے پاس قرآن کریم کی جتنی آیات لکھی ہوئی موجود ہوں وہ حضرت زیدؓ کے پاس لے آئے اور جب کوئی شخص ان کے پاس قرآن کریم کی کوئی لکھی ہوئی آیت لے کر آتا تو وہ مندرجہ ذیل چار طریقوں سے اس کی تصدیق کرتے تھے۔

(۱) سب سے پہلے اپنی یادداشت سے اس کی توثیق کرتے تھے (۲) پھر حضرت عمرؓ بھی حافظ قرآن تھے، اور روایات سے ثابت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے ان کو بھی اس کام میں حضرت زیدؓ کے ساتھ لگا دیا تھا اور جب کوئی شخص کوئی آیت لیکر آتا تھا تو حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ دونوں مشترک طور پر اسے وصول کرتے تھے (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱ بحوالہ ابی داؤد)

(۳) کوئی لکھی ہوئی آیت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی تھی جب تک دو قابل اعتبار گواہوں نے اس بات کی گواہی نہ دے دی ہو کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی (اتقان ج ۱ ص ۶۰) (۴) اس کے بعد ان لکھی ہوئی آیتوں کا ان مجموعوں کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا تھا جو مختلف صحابہؓ نے تیار کر رکھے تھے (البرہان فی علوم القرآن للزکریٰ ج ۱ ص ۲۳۸)

حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں جمع قرآن کا یہ طریق کار ذہن میں رہی تو حضرت زید بن ثابتؓ کے اس ارشاد کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آ سکتا ہے کہ سورہ براءۃ کی آخری آیات لقد جاءکم رسول من انفسکم انا مجھے صرف حضرت ابو خزیمہؓ کے پاس ملیں، ان کے سوا کسی اور کے پاس نہیں ملیں، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ یہ آیتیں سوائے حضرت ابو خزیمہؓ کے کسی اور کو یاد نہیں تھیں، یا کسی اور کے پاس لکھی ہوئی نہ تھیں اور ان کے سوا کسی کو ان کا جزء قرآن ہونا معلوم نہ تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ آنحضرت ﷺ کی لکھوائی ہوئی متفرق آیتیں لے لے کر آرہے تھے ان میں سے یہ آیتیں سوائے حضرت ابو خزیمہؓ کے کسی کے پاس نہیں ملیں، ورنہ جہاں تک ان آیات کے جزء قرآن ہونے کا تعلق ہے یہ بات تو اتر کے ساتھ سب کو معلوم تھی، کیونکہ سینکڑوں صحابہؓ کو یاد بھی تھی، اور جن حضرات کے پاس آیات قرآنی کے مکمل مجموعے تھے ان کے پاس لکھی ہوئی بھی تھیں، لیکن آنحضرت ﷺ کی نگرانی میں الگ لکھی ہوئی صرف حضرت ابو خزیمہؓ کے پاس ملیں، کسی اور کے پاس نہیں (البرہان ج ۱ ص ۲۳۴، ۲۳۵)

بہر کیف ! حضرت زید بن ثابتؓ نے اس زبردست احتیاط کے ساتھ آیات قرآنی کو جمع کر کے انہیں کاغذ کے محفینوں پر مرتب شکل میں تحریر فرمایا (اتقان ۶۰/۱) لیکن ہر سورہ علیحدہ

صحیفے میں لکھی گئی، اس لئے یہ نسخہ بہت سے صحیفوں پر مشتمل تھا، اصطلاح میں اس نسخہ کو ”ام“ کہا جاتا ہے اور اس کی خصوصیات یہ تھیں۔

(۱) اس نسخہ میں آیات قرآنی تو آنحضرت ﷺ کی بتائی ہوئی ترتیب کے مطابق مرتب تھیں، لیکن سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی (اتقان، حوالہ بالا)

(۲) اس نسخہ میں قرآن کے ساتوں حروف (جن کی تشریح پیچھے آچکی ہے) جمع تھے

(منال العرفان ج ۱ ص ۲۴۶، تاریخ القرآن للکردی ص ۲۸)

(۳) اس میں وہ تمام آیتیں جمع کی گئی تھیں جن کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی تھی۔

(۴) اس نسخہ کو لکھوانے کا مقصد یہ تھا کہ ایک مرتب نسخہ تمام امت کی اجماعی تصدیق کے ساتھ تیار ہو جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

حضرت ابو بکرؓ کے لکھوائے ہوئے یہ صحیفے آپ کے پاس رہے، پھر حضرت عمرؓ کے پاس رہے، حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد انہیں ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس منتقل کر دیا گیا، پھر حضرت حفصہؓ کی وفات کے بعد مروان بن الحکم نے اسے اس خیال سے نذر آتش کر دیا کہ اس وقت حضرت عثمانؓ کے تیار کرائے ہوئے مصاحف تیار ہو چکے تھے، اور اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا تھا کہ رسم الخط اور سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے ان مصاحف کی پیروی لازم ہے، مروان بن الحکم نے سوچا کہ اب کوئی ایسا نسخہ باقی نہ رہنا چاہئے جو اس رسم الخط اور ترتیب کے خلاف ہو (فتح الباری ج ۹ ص ۱۶)

حضرت عثمانؓ کے عہد میں جمع قرآن: جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقے کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جنکی بدولت انہیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی، ادھر آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا، اور مختلف صحابہ کرامؓ نے اسے آنحضرت ﷺ سے مختلف قرأتوں کے مطابق سیکھا تھا، اسلئے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود انہوں نے حضورؐ سے پڑھا تھا، اس طرح قرأتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا، جب

لوگ اس حقیقت سے واقف تھے کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات ان میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے بعض لوگ اپنی قرأت کو صحیح اور دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دینے لگے ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قرأتوں کو غلط قرار دینے کی سنگین غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینہ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لئے حجت بن سکے، کیونکہ دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے، اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا، اس لئے ان جھگڑوں کے تصفیہ کی قابل اعتماد صورت بھی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں پھیلا دیا جائے جس میں ساتوں حروف جمع ہوں دیکھکر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کوئی قرأت صحیح اور کوئی غلط ہے، حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہی عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔

اس کارنامے کی تفصیل روایات حدیث سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمینیا اور آذربائیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے، وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینہ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچے، اور جا کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین؟ قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کی شکار ہو اب اس کا علاج کیجئے حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں کہا کہ میں آرمینیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی، اسکے نتیجہ میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے، انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینہ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا، دوسرے معلم نے دوسرے قرأت کے مطابق اس طرح

مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا، اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دیتے جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ ”مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ بعض لوگ ایک دوسرے سے اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے، اور یہ بات کفر کی حد تک پہنچ سکتی ہے، لہذا آپ لوگوں کی اس بارے میں کیا رائے ہے صحابہؓ نے خود حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ ”آپ نے کیا سوچا ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ ”میری رائے یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تاکہ کوئی اختلاف اور افتراق پیش نہ آئے، صحابہؓ نے اس رائے کو پسند کر کے حضرت عثمانؓ کی تائید فرمائی۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کر کے ایک خطبہ دیا، اور اس میں فرمایا کہ تم لوگ مدینہ طیبہ میں میرے قریب ہوتے ہوئے قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو، اس سے ظاہر ہے کہ جو لوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور اختلاف کرتے ہوں گے، لہذا اتمام لوگ مل کر قرآن کریم کا ایسا نسخہ تیار کریں جو سب کے لئے واجب الاقتداء ہو۔

اس غرض کے لئے حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے تیار کرائے ہوئے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے، ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کر دیں گے، حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے، حضرت عثمانؓ نے چار صحابہؓ کی ایک جماعت بنائی، جو حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت سعید بن العاصؓ اور حضرت عبدالرحمن بن حارث بن ہشامؓ پر مشتمل تھی، اس جماعت کو اس کام پر مامور کیا گیا کہ وہ حضرت ابوبکرؓ کے صحیفوں سے نقل کر کے کئی ایسے مصاحف تیار کرے جن میں سورتیں بھی مرتب ہوں، ان چار صحابہؓ میں سے حضرت زیدؓ انصاری تھے، اور باقی تینوں حضرات قریشی، اسلئے حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ ”جب تمہارا اور زیدؓ کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ کونسا لفظ کس طرح لکھا

جائے؟) تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا، اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

بنیادی طور پر تو یہ کام مذکورہ چار حضرات ہی کے سپرد کیا گیا تھا، لیکن پھر دوسرے صحابہؓ کو بھی ان کی مدد کیلئے ساتھ لگا دیا گیا، ان حضرات نے کتابت قرآن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل کام انجام دیئے (۱) حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو نسخہ تیار ہوا تھا اس میں سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی، ان حضرات نے تمام سورتوں کو ترتیب کے ساتھ ایک ہی مصحف میں لکھا (مسند رک ۲/۲۲۹) (۲) قرآن کریم کی آیات اس طرح لکھیں کہ ان کے رسم الخط میں تمام متواتر قراءتیں سما جائیں، اسی لئے ان پر نہ نقطے لگائے گئے اور نہ حرکات (زیر بر پیش) تاکہ اسے تمام متواتر قراءتوں کے مطابق پڑھا جاسکے، مثلاً ”نفسرھا“ لکھنا کہ اسے ”نفسرھا“ اور ”نفسزہ“ دونوں طرح پڑھا جاسکے کیونکہ یہ دونوں قراءتیں درست ہیں (منہل العرفان ۱/۲۵۳، ۲۵۴) (۳) اب تک قرآن کریم کا مکمل معیاری نسخہ جو پوری امت کی اجتماعی تصدیق سے تیار کیا گیا ہو صرف ایک تھا، ان حضرات نے اس نئے مرتب مصحف کی ایک سے زائد نقلیں تیار کیں، عام طور سے مشہور یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے پانچ مصاحف تیار کرائے تھے، لیکن ابوحاتم جستانیؒ کا ارشاد ہے کہ کل سات نسخے تیار کئے گئے تھے جس میں سے ایک مکہ مکرمہ، ایک شام، ایک یمن، ایک بحرین، ایک بصرہ اور ایک کوفہ بھیج دیا گیا، اور ایک مدینہ طیبہ میں محفوظ رکھا گیا (فتح الباری ۹/۱۷۷) (۴) مذکورہ بالا کام کرنے کے لئے ان حضرات نے بنیادی طور پر تو انہی صحیفوں کو سامنے رکھا جو حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں لکھے گئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی مزید احتیاط کیلئے وہی طریق کار اختیار کیا جو حضرت ابوبکرؓ کی زمانہ میں اختیار کیا گیا تھا، چنانچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ کی جو متفرق تحریریں مختلف صحابہ کے پاس محفوظ تھیں انہیں دوبارہ طلب کیا گیا اور ان کے ساتھ از سر نو مقابلہ کر کے یہ نسخے تیار کئے گئے، اس مرتبہ سورۃ احزاب کی ایک آیت ”من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا اللہ علیہ“ علیحدہ لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کے پاس ملی، پیچھے ہم لکھ چکے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت کسی اور شخص کو یاد نہیں تھی، کیونکہ حضرت زیدؓ خود فرماتے ہیں کہ ”مصحف لکھتے وقت سورۃ احزاب کا وہ آیت نہ ملی جو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا کرتا تھا“ اس سے صاف واضح ہے کہ

یہ آیت حضرت زیدؓ اور دوسرے صحابہؓ کو اچھی طرح یاد تھی، اسی طرح اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ یہ آیت کہیں اور لکھی ہوئی نہ تھی، کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں جو صحیفے لکھے گئی ظاہر ہے کہ یہ آیت ان میں موجود تھی، نیز دوسرے صحابہؓ کے پاس قرآن کریم کے جو انفرادی طور پر لکھے ہوئے نسخے موجود تھے ان میں یہ آیت بھی شامل تھی، لیکن چونکہ حضرت ابو بکرؓ کے زمانے کی طرح اس مرتبہ بھی ان تمام متفرق تحریروں کو جمع کیا گیا تھا جو صحابہؓ کرام کے پاس لکھی ہوئی تھیں اس لئے حضرت زیدؓ وغیرہ نے کوئی آیت ان مصاحف میں اس وقت تک نہیں لکھی جب تک ان تحریروں میں بھی وہ نہ مل گئی، اس طرح دوسری آیتیں تو متعدد صحابہؓ کے پاس علیحدہ لکھی ہوئی بھی ملیں لیکن سورہ احزاب کی یہ آیت سوائے حضرت خزیمہؓ کے کسی اور کے پاس الگ لکھی ہوئی دستیاب نہیں ہوئی (۵) قرآن کریم کے یہ متعدد معیاری نسخ تیار فرمانے کے بعد حضرت عثمانؓ نے وہ تمام انفرادی نسخے نذر آتش فرمادیئے جو مختلف صحابہؓ کے پاس موجود تھے تاکہ رسم الخط، مسلمہ قراتوں کی اجتماع اور سورتوں کی ترتیب کے اعتبار سے تمام مصاحف یکساں ہو جائیں، اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

واضح رہے کہ آیتوں کی تلاش کا یہ سلسلہ شہادتوں کی تکمیل کے لئے تھا اور نہ خود رسول ﷺ کی نگرانی میں حضرت معاویہؓ اور شریک بن حبشہؓ کے ہاتھوں لکھے ہوئے نسخے سرکاری طور پر محفوظ تھے حضرت عثمانؓ کے اس کارنامے کو پوری امت نے بنظر استحسان دیکھا، اور تمام صحابہؓ نے اس کام میں ان کی تائید اور حمایت فرمائی، صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس معاملہ میں کچھ رنجش رہی جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ”عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوانہ کہو، کیونکہ اللہ کی قسم! انہوں نے مصاحف کے معاملہ میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں مشورے سے کیا (فتح الباری ۱۵/۹)“

تلاوت میں آسانی پیدا کرنے کے اقدامات، نقطے: اہل عرب میں ابتداءً حروف پر نقطے لگانے کا رواج نہیں تھا، اور پڑھنے والے اس طرز کے اتنے عادی تھے کہ انہیں بغیر نقطوں کی تحریر پڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی تھی، اور سیاق و سباق کی مدد سے مشتبہ حروف میں امتیاز بھی باسانی ہو جاتا تھا، خاص طور سے قرآن کریم کے معاملے میں کسی اشتباہ کا امکان اس

لئے نہیں تھا کہ اس کی حفاظت کا مدار کتابت پر نہیں بلکہ حافظوں پر تھا، اور حضرت عثمانؓ نے جو نسخے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں بھیجے تھے ان کے ساتھ قاری بھی بھیجے گئے تھے، جو اسے پڑھنا سکھاسکیں۔

اس میں روایات مختلف ہیں کہ قرآن کریم کے نسخے پر سب سے پہلے کس نے نقطہ ڈالے؟ بعض روایتیں یہ کہتی ہیں کہ یہ کارنامہ سب سے پہلے حضرت ابوالاسود دؤلیؓ نے انجام دیا (البرہان ۱/۲۵۰) بعض کا کہنا ہے کہ انہوں نے یہ کام حضرت علیؓ کی تلقین کے تحت کیا (صبح الالشی ۳/۱۵۵) اور بعض نے کہا ہے کہ کوفہ کے گورنر زیاد بن ابی سفیان نے ان سے یہ کام کرایا اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کارنامہ حجاج بن یوسف نے حسن بصریؒ، یحییٰ بن یمرؒ اور نصر بن عاصم لیثیؒ کے ذریعہ انجام دیا (تفسیر القرطبی ۱/۶۳)

حرکات: اس سلسلے میں تمام روایات کو پیش نظر رکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات سب سے پہلے ابوالاسود دؤلیؓ نے وضع کیں، لیکن یہ حرکات اس طرح کی نہ تھیں جیسی آجکل رائج ہیں، بلکہ زبر کیلئے حرف کے اوپر ایک نقطہ (-) زیر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ (-) اور پیش کیلئے حرف کے سامنے ایک نقطہ (-) اور تنوین کیلئے دو نقطے (- یا - یا -) مقرر کئے گئے بعد میں خلیل بن احمدؒ نے ہمزہ اور تشدید کی علامتیں وضع کیں (صبح الالشی ۳/۱۶۰ و ۱۶۱) اس کے بعد حجاج بن یوسف نے یحییٰ بن یمرؒ، نصر بن عاصم لیثیؒ اور حسن بصریؒ سے بیک وقت قرآن کریم پر نقطے اور حرکات دونوں لگانے کی فرمائش کی، اس موقع پر حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کے بجائے زیر زبر پیش کی موجودہ صورتیں مقرر کی گئیں تاکہ حروف کے ذاتی نقطوں سے ان کا التباس پیش نہ آئے، اللہ سبحانہ اعلم،

احزاب یا منزلیں: صحابہؓ اور تابعینؒ کا معمول تھا کہ وہ ہر ہفتے ایک بار قرآن ختم کر لیتے تھے، اس مقصد کے لئے انہوں نے روزانہ تلاوت کی ایک مقدار مقرر کی ہوئی تھی جسے حزب یا منزل کہا جاتا ہے، اس طرح پورے قرآن کو کل سات احزاب پر تقسیم کیا گیا تھا (البرہان ۱/۲۵۰)

قرآن کریم کی طباعت: جب تک پریس ایجاد نہیں ہوا تھا قرآن کریم کے تمام نسخے قلم سے لکھے جاتے تھے، اور ہر دور میں ایسے کاتبوں کی ایک بڑی جماعت موجود رہی ہے جس کا کتابت قرآن کے سوا کوئی مشغلہ نہیں تھا، قرآن کریم کے حروف کو بہتر سے بہتر انداز میں لکھنے

کے لئے مسلمانوں نے جو محنتیں کیں اور جس طرح اس عظیم کتاب کے ساتھ اپنی والہانہ شغف کا اظہار کیا، اس کی ایک بڑی مفصل اور دلچسپ تاریخ ہے جس کیلئے مستقل تصنیف چاہئے، یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ پھر جب پریس ایجاد ہوا تو سب سے پہلے ہیملبرگ کے مقام پر ۱۱۱۳ھ میں قرآن کریم طبع ہوا جس کا ایک نسخہ اب تک دارالکتب المصریہ میں موجود ہے، اس کے بعد متعدد مستشرقین نے قرآن کریم کے نسخے طبع کرائے، لیکن اسلامی دنیا میں ان کو قبولیت حاصل نہ ہو سکی، اس کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے مولائے عثمان نے روس کے شہر سینٹ پیٹرس برگ میں ۱۷۷۷ء قرآن کریم کا ایک نسخہ طبع کر لیا اسی طرح قازان میں بھی ایک نسخہ چھپایا گیا ۱۸۲۸ء میں ایران کے شہر تہران میں قرآن کریم کو پتھر پر طبع کیا گیا، پھر اس کے مطبوعہ نسخے دنیا بھر میں عام ہو گئے (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ القرآن للکردی ص ۸۶ و علوم القرآن، ڈاکٹر سحبی صالح اردو ترجمہ از غلام احمد حریری ص ۱۳۲)۔

کتاب الدعوات

دعوات دعوت کی جمع ہے بم عاجزی سے مانگنا، مدد چاہنا اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا اپنی طلب اور خواہش کیلئے اللہ کی طرف رجوع کرنا اسکے دربار میں فریاد کرنا سارے نبی اور رسول دعا مانگتے تھے لہذا یہ مستحب ہے لیکن بعض اولیائے کرام رضابر قضا پر اکتفا کرتے ہوئے جو چھوڑ دیتے تھے شاہ الطح دہلوی فرماتے تھے ان کا یہ قول دراصل اس حالت پر محمول ہے جو کسی خاص بندے میں رضا بالقضا کا تعلق غالب آ جاتا ہے، اس کی مثال حضرت ابراہیمؑ کی وہ حالت ہے جو آتش نمرود میں ڈالے جانے کے وقت ان پر غالب آ گئی تھی جب ان کو آگ میں پھینکا جا رہا تھا تو حضرت جبریلؑ نے ان سے کہا اللہ سے نجات و سلامتی کی دعا مانگو حضرت ابراہیمؑ بولے اللہ میرا حال خوب جانتا ہے مجھے مانگنے کی حاجت نہیں (مظاہر حق ۲/ص ۸۲)

دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے: حدیث: عن سلمان الفارسی قال قال

رسول اللہ ﷺ لا یرد القضاء الا الدعاء

اشکال: متعدد نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر کبھی بدلتا نہیں حدیث الباب سے

معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کو دعا بدل دیتی ہے۔

جوابات (۱) تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک تو مہم اور دوسری معلق تقدیر مہم تو حق خالی کا اہل فیصلہ ہوتا ہے اس میں کچھ بھی تبدیل ممکن نہیں ہے مگر تقدیر معلق میں بعض نسبت کی بنا پر تبدیل بھی ہوتا ہے حدیث الباب میں تقدیر معلق ہی مراد ہے (۲) یہاں دعا کی شدت تاثیر کو واضح کر کے مبالغہ ایسا کہا گیا قولہ ولا یزید فی العمر الا البصر یہاں بھی عمر کی کمی و زیادتی تقدیر معلق کے اعتبار سے ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوح محفوظ میں اس طرح لکھا جاتا ہے کہ مثلاً اگر فلاں شخص حج کرے گا یا جہاد کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج و جہاد دونوں کرے گا تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی لہذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی اس طرح اس کی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف حج ہی کیا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اس طرح اس کی عمر اتنا ہمارے عمر سے کہ جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۳) یا عمر میں اضافہ ہونے سے مراد بڑھ جانا ہے کہ قلیل عمر میں طویل عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے اس کو زیادہ سے تعبیر کی (۴) بعض نے کہا جس شخص نے پوری عمر نیکی کی اس کی عمر ضائع نہیں ہوئی پس گویا اس کی عمر زیادہ ہوئی اس اعتبار سے یہاں فرمایا کہ جس کی عمر میں انسان کی عمر میں اضافہ کر دیتی ہے۔

باب ذکر اللہ والتقرب الیہ

ذکر کے معنی یاد کرنا یہ قلب سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ ہے خدا کی عظمت میں جبروت و ملکوت اور اس کی قدرت کی نشانیوں میں غور و فکر کرنا اور مستغرق رہنا اس کو ذکر بھی کہا جاتا ہے اس کا مرتبہ بہت اعلیٰ ہے اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ کو یاد کرنا دل اور زبان دونوں سے اللہ کا یاد کرنا یہ قسم ثانی سے افضل ہے ذکر بھی اور ذکر بھی کے متعلق تفصیلی بحث ایضاً الشکوۃ ص ۵۴ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل الذی یدکر ربہ والذی لا یدکر کمثل المی والمیت۔ **تشریح** ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی (۱) کیونکہ ذکر دل اور روح کی غذا ہے اور ذکر سے خائف رہنے والا کامل اور روح مردہ ہے کیونکہ وہ غذا و حیات سے محروم ہے چنانچہ عطار نے فرمایا۔

ہ ذکر حق آمد غذا ایں روح را ہ مرہم آمد ایں دل مجروح را۔ میرے والد مرحوم نے فرمایا
ہ ہم جب خدا خشیت اور جہل نجات است، از ذکر خدا نفس کشش اصل حیات است

۳) ذکر بعد الموت بھی زندہ کی طرح حشر میں شافع نہیں گئے اور غیر ذاکرواں بھی مردہ کی طرح بالکل بے بس نہ رہیں گے۔ زندہ آدمی کے ذریعہ جو طرح دوستوں کو نفع پہنچاتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اسی طرح ذاکر سے بھی بخلاف غافل از ذکر خداوندی (۴) یا ہمیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ذاکرین کو حیا و جاودانی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاسے اولیاء اللہ لا یموتون ولکن ینتقلون من دار الی دار
 ۵۔ نباش موت ہرگز انبیاء را بخ نہ ہر یک اولیاء و اتقیاء را

حدیث - عن ابی ہریرۃؓ ینقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبیدی بی اللہ تعالیٰ فوات ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں۔ شریح اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان و خیال رکھتا ہے میں اس کیسے ایسا ہی ہوں اگر وہ مجھ سے عفو و معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اگر وہ میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو عذاب دیتا ہوں اور اگر وہ قبول توہ کا گمان کرے تو میں اس کی توہ قبول کرتا ہوں۔ قولہ ذکرہ فی ملا خیر منہ اشکال
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں کما قال المعتزلہ حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اسکا قائل نہیں جوابات (۱) ملائکہ سے ملائکہ مقربین اور ارواح الیاء اللہ مراد ہے صرف عبادت ملائمہ مراد نہیں (۲) فرشتے کی افضلیت قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے مثلاً انسان میں نفسانی خواہشات رہنے کے باوجود عبادت الہی میں مشغول رہتے ہیں اس حیثیت سے بھی ان ملائکہ سے افضل ہے۔ (التعلیق ص ۶۰ وغیرہ)

کتاب السماء اللہ تعالیٰ

حدیث - قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تسعة وتسعون امّا مائۃ الواحدة من لحمہ اذ دخل الجنة واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام تو فیض ہیں یعنی سماع اور اذان اس پر موقوف ہیں صرف معنی کا لحاظ کر کے ازراہ عقل کوئی نام اطلاق کرنا نہ چاہیے حتیٰ کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے مثلاً اللہ پر شافی کا اطلاق ہوگا لیکن طیب کا اطلاق نہیں ہوگا جو اد کہا جائیگا سخی نہ کہا جائیگا نور کہا جائیگا ضور نہیں کہا جائیگا وغیرہ۔

حدیث الباب میں جو ثنائے نام کہا گیا اس سے انحصار مراد نہیں کیونکہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ایک ہزار نام ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں چار ہزار نام ہیں دراصل اللہ کی صفات غیر متناہی ہیں

لہذا اس کے اسم بھی غیر نامی ہو چکے نانوے وہ ایسے اسم ہیں جو مشہور ہیں احصائے کیا ماسد ہے
اس میں اختلاف خطابی نے کہا ان تمام اسم کو شمار کرنا بعض پر اکتفا نہ کرنا (۱۱) امام بخاری وغیرہ نے
کہا احصائے معنی حفظ کرنا اور بعض نے کہا ان اسم کے مطابق عمل کرنا یعنی جو شخص اللہ تم کے ان
نانوے اسم کے مقتضائے موافق عمل کرے گا وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا۔

اسم اعظم کی تعین میں اختلاف | حدیث :- عن بریدہؓ : دعا اللہ باسمہ الاعظم

اسم اعظم کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ اللہ تم سے بھی دعا کی جائے قبول ہوتی ہے اور جو کچھ مانگا جائے
اس کی طرف سے عطا کر دیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا قول قال الذی عندہ علم من الکتاب انا انزلک بہ
قبل ان یولد ایک طرف (الف انیٹ) سے اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ مفسرین نے الذی عندہ علم
من الکتاب سے وہ شخص مراد لیا ہے جو اسم اعظم جانتا تھا اور وہ کون شخص تھا اس کے متعلق کچھ اختلاف
ہے امام رازکیؒ نے کہا وہ خود حضرت سلیمانؑ تھے بعض نے کہا وہ حضرت سلیمانؑ کا خالہ زاد بھائی تھا
ابن حنفیؒ نے کہا اس کا نام آصف بن برخیا ASAF BIZBARCHIAH جو یہودیوں کی روایات کے مطابق
رئیس الرجا PRINCE OF MEN تھا حافظ شیرازیؒ نے درج ذیل شعر میں اس کی طرف اشارہ کیا
ہر کسے گویند حافظ مئی خورندہم و آصف ملک سلیمان نیز ہم۔ اس کی تعین کے بارے میں مختلف
اقوال ہیں ابو حنیفہؒ عبد اللہ درجیلانی وغیرہ فرماتے ہیں اللہ اسم اعظم ہے مگر اس شرط سے ساتھ
کہ زبان سے جلفظ اللہ ادا ہو تو دل ماسوا اللہ سے بالکل خالی ہو کیونکہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا
نیز اسم حسنیؒ میں وہی اصل ہے اس بعض نے کہا بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۲) اور بعض حضرات نے کہا
الحی القيوم (۱۳) اور بعض نے کہا مالک الملک (۱۴) اور بعض نے کلمہ توحید کو (۱۵) اور بعض نے اے اللہ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (۱۶) اور بعض نے لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ (۱۷) اور بعض نے اَلَمْ کو اسم اعظم قرار دیا
(۱۸) اور بعض کی رائے یہ ہے یہ اللہ کے اسم ہیں پوشیدہ ہے جیسا کہ لیلۃ القدر (۱۹) حضرت جنید بغدادیؒ
وغیرہ نے فرمایا کہ بندہ بحالت استغراق اللہ کا کوئی بھی نام لے بشرطیکہ دل غیر اللہ سے خالی ہو اور اس حالت
میں جو بھی دعا کرے قبول ہوئی ہو وہ اسم اعظم ہے۔ (۲۰) اَللّٰهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَلَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ
لَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ كُفُوًا أَحَدٌ (۲۱) لَإِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ أَنْتَ كُنْتَ مِنَ الظَّالِمِينَ
وغیرہ کو بعض علماء نے اسم اعظم قرار دیا۔

کتاب محمد ابواب شمس غفر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اور شِیرَۃ اَبَدِی

(سیدنا ابوالفتح) حضرت ابوالفتح نے منقول ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کہہ کر

جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے ایسے ہی بندہ جس کام کی ابتداء میں بسم اللہ کہتا ہے وہ کام پورا ہو جاتا ہے

علامہ لکھتے ہیں کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم انیس حروف ہیں ووزن کے موافق بھی انیس ہیں لہذا بسم اللہ الرحمن

الرحیم کے ہر حرف کے ذریعہ ان میں سے ہر ایک کی بلا دفع ہو سکتی ہے نیز علمائے یہ بھی لکھا ہے کہ دن

رات کے چوبیس گھنٹے ہوتے ہیں پانچ گھنٹوں سمیت تو پانچ وقت کی نمازیں مقرر فرمائی گئیں اور بقیہ انیس

گھنٹوں کیلئے یہ انیس حروف عطا فرمائے گئے تاکہ ان انیس گھنٹوں میں ہر نشست و برخاست ہر حرکت

وسکون اور ہر کام کے وقت ان انیس حروف کے ذریعہ برکت و عبادت حاصل ہو یعنی ان حروف

(بسم اللہ الرحمن الرحیم) پڑھنے کی برکت سے یہ انیس گھنٹے بھی عبادت میں لکھے جائیں بسم اللہ سے

اپنے فضائل میں جن کو لکھنے سے ایک ضخیم کتاب ہو جائیگی اس کے باوجود کچھ لفظ *SECULARISM*

کے متبعین اس کو دستور حکومت سے خارج کر دیا ہے اس کو

خارج کر دینا گو یا قرآن کو خارج کر دینا ہے کیونکہ جتنے مضامین قرآن میں ہیں وہ سب اجمالاً سورۃ فاتحہ میں ہیں

اور کچھ سورۃ فاتحہ میں ہیں وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم میں پوشیدہ ہے کسی مومن کا قلب اسبابِ تدر

کام کو کبھی اجازت نہیں دے گی۔ اس لیے یہاں با دینی مناسبت تقضاً و درحاضر ایک بات نقل کچھ دینی

کرا نہیںوں نے ایک غیر مذہبی چیز شِیرَۃ اَبَدِی کو ایجاد کیا اسکے سامنے ارباب

اقدار اور دوسرے لوگ ہاتھوں کو بھلا دیتے ہیں یہ وشرکی العباد کے قبیل سے ہے اور بحری و بری

اور ہوائی فوجوں وغیرہم جاکر سیلوٹ *SLURF* کرتے ہیں راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق یہ تشبہ

بالمجوس والہنود نیز شرک فی العبادۃ کی مشابہت ہے جو قطعی حرام ہے چنانچہ حضرت ابن عمر رضی

مروئی ہے من تشبہ بقوم فهو منهم (احمد، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۳۷) تمام علماء کا متفقہ فیصلہ ہے

کہ تشبہ بالکفار امور مذہبیہ میں حرام ہے چنانچہ مساجد میں اجتماع کیلئے قبل اذان آگ تانوس

وغیرہما کا تذکرہ ہوا تھا (بخاری ص ۵۹) حدیث میں آتا ہے اور فتناء نارِ فتنال ذالک للمجوس

(ابوداؤد ص ۵۸) حضور نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر آگ بلند کیا جائے تو یہ مجوس کے ساتھ مشابہت ہو

کیونکہ مجوس آگ کو خانی شرماتے ہیں اور ہنود آگ کو حقہ جلائیواں تسلیم کرتے ہیں اور انکو مرنیکے

بعد آگ سے جلا یا بھل جاتا ہے۔

اس لئے وہ اسکی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں مسلمانوں میں سیکولرزم کے متبعین بھی تعظیماً سیوٹ کر رہے ہیں لہذا یہ حرام اور شرک فی العبادۃ کا مشابہ ہے مجوس کا آگ کا پوجا کرنا یہ مسلمانوں سے سجدۂ عبادت کے مانند ہے لہذا کفر اور شرک ہے اور شرارۃ ابدی کے ساتھ سلوٹ کرنا کفر اور قرب الکفر ہے یا یہ شرک علی ہے

۷۔ جو جس میں عبادت کا دھوکا بخلاف کی وہ تعظیم نہ کر اور گنہ جس طرح نعمت ہے اسی طرح عذاب بھی ہے لہذا یہ تعظیم کا مستحق کس طرح ہو؟ واضح رہے کہ شعاع قوی کا تشبہ بھی حرام ہے گواہ امور مذہبیہ کے درجے میں نہیں۔ حضرت علامہ اشرفی تھانوی رحمہ اللہ نے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کوٹ پنوں پہن کر ٹوپی تو اسلامی پہن لی ہے اب تشبہ کہاں رہا میں کہتا ہوں تشبہ کامل نہ سہی ناقص تو ہوا اگر آپ ایسا کر سکیں کہ سارا لباس زنا نہ پہن کر اوپر سے مردانہ ٹوپی پہن لیں اور اسی حلیہ سے مغل میں جا سکیں تو ہم آپ کو اسلامی ٹوپی اور کفری پانچا کی بھی اجازت دیدیں گے (اشرف الجواب ص ۲۷۰) الحاصل مسلمانوں سے ایسا کام سرزد ہونا درج ذیل شرک کا مصداق ہے۔

۸۔ حج کعبہ بھی کیا گنگا کا شان بھی ہو، رحمن بھی راضی رہے اور شیطان بھی

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار ہم بخشش چاہنا توبہ کے معنی گناہوں سے طاعت کی طرف اغفلت سے ذکر کی طرف اور غیبت سے حضور کی طرف رجوع کرنا۔ سہیل نیسریؒ سے پوچھا گیا کہ توبہ کا کیا مفہوم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ تمہارے اللہ خدا کا خوف سما جاوے دل سے گناہ کا خیال نک نکل جائے

حدیث :- عن عبد اللہ بن مسعودؓ۔۔۔۔۔ الثائب من الذنب کمن لا ذنب لہ۔۔۔۔۔ (بخاری)

ای الثائب من الذنب توبۃ صحیحہ کمن لا ذنب لہ۔ یہ الحاق ان قصص بالکامل کیلئے ہے رسولؐ کیلئے نہیں یعنی تائب عدم مواخذہ میں بے گنہ کی طرح ہے جب کوئی گنہگار شخص صدقہ و دل سے اپنے گناہ پر شرمندہ اور نادم ہوتا ہے اور تمام شرائط کے ساتھ توبہ کرتا ہے تو اسکی توبہ قبول ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کیونکہ تو حق تعالیٰ نے یہ وعدہ فرمایا کہ وهو الذی یقبل التوبۃ عن عباده۔

(اور اللہ تعالیٰ ایسا ہے جو اپنے بندہ کی توبہ قبول کرتا ہے) شرعاً توبہ درج ذیل ہیں (۱) ایک توبہ منحصراً

خدا کے عذاب کے خوف سے اور اسکے حکم کی تعظیم کے پیش نظر ہی توبہ کی جائے

(۲) گذشتہ گناہوں پر واقعی شرمندگی و ندامت ہو (۳) پختہ عہد اور عزم بالجرم کرے کہ آئندہ ہر گز گناہ نہیں کرونگا (۴) حتی المقدور اعمال کا اعادہ کرتے ہوئے تدارک کرے ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں گناہ سے توبہ کرنے کے بعد بعض تائبین اپنی اصلی حالت کی طرف عود نہیں کرتے یعنی گناہ کرنے سے پہلے جو حالت تھی اس کی طرف عود نہیں کرتے اور بعض عود کرتے ہیں اور بعض پہلی حالت سے بھی اعلیٰ درجہ کی طرف پہنچ جاتے ہیں جس طرح انبیاء کرام سے کوئی لغزش صادر ہونے کے بعد توبہ کرتے تھے، اس سے انکی شان اور بھی اعلیٰ ہو جاتی تھی یعنی توبہ اگر نہایت خلوصیت سے ہو تو اس کا مرتبہ پہلے سے بھی زیادہ ہو جائیگا (العلیق ۳/۱۱۸) (مارج السالکین مظاہر حق)

کتاب المناسک

مناسک منک (فتح السین و کسرہا) کی جمع ہے یہ منک سے مصدر میسی ہے افعال جمع کو مناسک کہا جاتا ہے اور منک کا اطلاق مذکر پر بھی ہوتا ہے، یہاں اٹھ مباحث ہیں:-

حج کی لغوی و اصطلاحی معنی: الحج فی اللغة القصْد الی معظم و قبل القصْد مرة بعد اخری و قبل مطلق القصْد (حج بکسر الحاء و فتحها) بم قصد کرنا، اصطلاح میں حج کہا جاتا ہے زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص و المراد بالزیارۃ الطواف و الوقوف و المراد بالمکان المنصوص البيت الشریف و العرفات و المعنی و المزدلفة (کنز الدقائق ص ۷۲، معارف السنن) حج کا سبب بیت اللہ ہے، سبب کی عدم تکرار کی وجہ سے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔

فرائض حج: (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) طواف زیارت (۴) ان تینوں کے درمیان ترتیب کا لحاظ رکھنا (فتاویٰ عزیری ۱/ص ۱۹)

حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف: بعض نے کہا قبل الحجۃ فرض ہوا اور بعض کہتا ہے ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ اور کوئی ۸ھ اور کوئی ۹ھ کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک رائج قول یہ ہے کہ ۶ھ میں فرض ہوا ہے کیونکہ لانسہ نزل فیہا قوله تعالیٰ ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ و السراة من الاتمام ابتداء الغرض پھر آنحضرت ﷺ نے تعین افعال حج اور تیاری اسباب سفر حج کی مشغولیت کے سبب نیز حج واجب علی التراخی کی تعلیم نیز مقامات مقدسہ کو کفار مشرکین سے پاک و صاف فرمانے کیلئے تاخیر کی اور ۹ھ میں ابو بکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا انہیں مشرکین کا غلط تھا اسلئے علیؓ کو اعلان براءۃ کیلئے بھیجا گیا جنہوں نے یہ اعلان فرمایا ہے۔

الاولا یجوز بعد عامهم هذا مشرك ولا عھان اس کے بعد بھی پھر کی میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لاکھ پچیس ہزار صحابہ کرام کی معیت میں مکہ گئے کچھ ارادہ سے پہنچے وہی آپ کا جوہ الودع ہے۔ حج پر مخالفین اسلام کے اعتراضات۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہے ہیں کہ حج عرب کے جاہلوں کا میلہ ہے جو بغرض تجارت قائم ہوا تھا یہ بعید از عقل ہے کہ نگاہ کر کے ایک چوکھوٹے مکان (خانہ کعبہ) کے گرد گھومو اور وحشیانہ وضع بناؤ پھر دو پہاڑوں کے درمیان دیوالوں کی طرح ہرے پھرے کرو بیفائدہ مٹی اور عرفات میں ریڑھ پتھر کے مناروں کو ٹکڑیاں مارو یا حق جانوروں کو ذبح کرو وغیرہ ان کو تو فرض واجب بھی قرار دیا گیا

جوابات (۱) عیسائیوں کے مذہب میں عشتار بانی جس میں خیر ی روئیاں سب کچھ کا گوشت تصور کر کے اور کچھ اڑنگ برنگ کر کے کھا کے جاتے ہیں اور تبسمہ خوض میں تمام گاہیوں کا تصور کر کے غوطہ دلایا جاتا ہے کیا یہ نامعقول اور فضول نہیں ہے؟ اور ہندو مذہب میں گنگا اور جمنہ کا شان اور ایک تعمیل میں پوجا کے آلات چھوٹی چھوٹی پائیاں اور مندر گھیسے کچھ پتھر اور بجائے کا سنگ ہر مہاراج کے محل میں ہوتا ہے وغیرہ سب تو فضول ہی فضول امور ہیں (تفسیر حقائق) اب وہ لوگ اسلام پر کس طرح اعتراض کرتے ہیں؟

(۵) حج کا فلسفہ اور حکمتیں خانہ کعبہ اس اللہ تعالیٰ کی تمثیلی اور ظہور انوار کی جگہ ہے جو کسی صورت اور دیوی دیوتا سے پاک ہے بلکہ ایک چوکھوٹے اونچا سا مکان ہے گویا اس بے نشان خدا نے اپنے عاشقوں کیلئے دنیا میں ایک نشان قائم کر دیا ہے۔ گویا عاشق اور وحشی جانور کی حالت ایک ہی ہوتی ہے اس لئے حاجی کو شکار کرنے سے منع کیا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ جنوں کہتا ہے

باللہ یا ظلمات القاع قلن لنا الیادی منکن ام لیل من البشر پھر فرمایا افضل الحج المعج والشیح (ترمذی ص ۳۲ ابن ماجہ ص ۲۸) فضیلت ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور آخر میں جا کر اپنے آپکو ذبح کر دیا جائے چنانچہ اسماعیل نے اپنے آپکو ذبح کر دیا تھا اور حضرت ابراہیم ؑ نے اسماعیل ؑ کو ذبح کرنے کیلئے جاتے وقت نامح شیطان کو پتھر مارے تھے اللہ تعالیٰ کو یہ فعل ایسا پسند آیا کہ ہمیشہ کیلئے رمی جمار کی شکل میں اس کی یادگار باقی رکھی گئی ابراہیم ؑ اس دور میں سادہ اور بن سلسلے کپڑے پہنتے تھے اسلئے مسلمانوں حج کے دوران بن سلسلے کپڑے پہنتے ہیں (۳۸) تقریباً چار ہزار برس پہلے جطر ج ابراہیم ؑ نے ایک کہا تھا اسی طرح حامیوں اللہم ایک کا ترانہ پڑھتے ہوئے

دنیا کی مختلف اطراف سے سفر کر کے کوہِ شریف میں حاضر ہوتے ہیں (۲) اور حضرت ہاجرۃ صفا اور مرۃ میں دوڑتی پھرتی تھیں اس حالت کو یاد کرنے کیلئے حاجیوں کی ایسی ایک کرتے ہیں (۵) پھر میدانِ عرفات میں حضرت آدم ؑ پر خدا کی تجلی ہوئی تھی اور حضرت ابراہیم ؑ نے وہاں سے لوگوں کو بتایا تھا لہذا وہاں جا کر دن بھر تکبیر و تہلیل کریں اب بتاتے اس میں کوئی بات خلاف عقل ہے (۷) حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں میں ذہنی یکپختی ظنی اتحاد اور روحانی یکسانیت قائم ہوتی ہے چینی امر کشی سے، تونسہ ہندی سے تاتاری حبشی سے عجمی عربی سے اور افغانی افریقی سے ہمارا ہے اور سب قوم ملکر ایک قوم بن جاتی ہے (۸) بانی اسلام کے وطن مہارک اور انکے صحابہ کی یادگاریں نگاہوں کے سامنے آکر انکی عظمت و محبت میں اضافہ ہوتا ہے

(۱) جب امیر اور فقیر عالم اور جاہل، حکام اور عوام بادشاہ اور رعایا ایک لباس ایک صورت ایک حالت اور ایک میدان میں کھلے آسمان کے نیچے پروردگار کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اس سے پوری وسعت کے ساتھ مساوات کا اظہار ہوتا ہے (۲) اسلام نے جوہرِ نودائع کا عالمگیر اجتماع اپنے ظہور کے ساتھ ہی قائم منعقد کر کے دنیا پر حقیقت روز روشن کی طرح نظری اور عملی دونوں طور پر نایت کردی کہ دین محمدی ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب ہے (۳) سال بسال دنیا کے تمام گوشوں سے علماء کرام تشریف لاکر حرمِ ابراہیم میں جمع ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے فیض یاب ہوتے ہیں آج ہمارے پاس کتب احادیث اور تفاسیر اور کتب فقہ و فیرہ کا کتبہت بڑا ذخیرہ موجود ہے اس کا ایک بڑا سبب حج کی مرکزیت اور اجتماعیت ہے (۴) فقیہانِ معارفِ دین و فیرہ اب مخالفین اسلام بنائے کہ یہ بعید از عقل ہے اور کیا یہ جاہلون کا میلہ ہے۔ نعموز بائند

مسلمانوں پر ایک بیجا الزام کہ مسلمان بھی بت پرستی کرتے ہیں کہ وہ خانہ کعبہ کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔

جوابات ۱) اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کیلئے پیدا کیا اور انسان تو جسم و روح سے مرکب ہے سو عبادت روحانی کیلئے کسی جہت کی ضرورت نہیں البتہ عبادت جسمانی بدون تعاقب جہت متصور نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے عبادت کیلئے ایک جہت مقرر فرمادی تاکہ ملت کے انتظام میں فرق نہ آئے حق تعالیٰ کی ذات جو کہ بے ہوں و پگلوں ہے اس لئے وہ کسی حد میں محدود اور مقید نہیں البتہ اسکی کوئی تجلی اور پر تو کسی محدود مکان پر بڑھ سکتا ہے جیسے آفتاب کا عکس اور پر تو آئینہ بڑھتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ آئینہ فقط ایک منظر اور نمائش گاہ ہے محلِ نقید نہیں آئینہ آفتاب کو اپنے آئینہ میں لے لے لے قطعاً محال ہے البتہ آفتاب آئینہ میں جلوہ گر ہو سکتا ہے اس طرح حق جل شانہ کی ذات حدود

اور لوگوں کے سامنے عالم کیلئے پیکر بن کر ہے کوئی کسی حالت و نظام میں محدود نہیں

وقیو دے پاک ہے مگر کسی بہت اور مکان اور کسی محدود شے مثلاً خانہ کعبہ میں اسکی تجلی ممکن ہے نیز خانہ کعبہ شمس کی محاذات میں واقع ہے اسلئے مسلمان نماز میں منہ قبلہ کی طرف کرتے ہیں اور عبادت صرف اللہ تعالیٰ کی کرتے ہیں کیونکہ استقبال کے معنی صرف اسکی طرف منہ کرنے کے ہیں اور بت پرستی کے معنی یہ ہیں کہ بت معبود ہے (۱) اہل اسلام کے نزدیک نماز صحیح ہونیکے لئے فقط قبلہ کی طرف منہ ہو جانا کافی ہے استقبال کی نیت کرنیکی ضرورت ہی نہیں حالانکہ معبود کی نیت ضروری ہوتی ہے معاذ اللہ اگر خانہ کعبہ کی عبادت ہوتی تو معبود کی طرح اسکی نیت بھی ضروری ہوتی نماز کی شروع سے لیکر آخر تک کوئی لفظ ہی ایسا نہیں جو خانہ کعبہ کی تعظیم پر دلالت کرے حالانکہ بت پرستی میں مورتیوں کی تعظیم ہی ہوتی ہے (۲) اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھے تو اسکی نماز درست ہوگی اگر کعبہ مسلمانوں کا معبود دھونا تو اسکے اوپر چڑھ کر نماز درست نہ ہوتی کیونکہ معبود پر چڑھنا گستاخی ہے اور مخالفین اسلام بنود گستاخے اور بت کو دلوٹا اور معبود سمجھنے میں پھران پر سوار ہوتے ہیں اور اگر دیونا جلدی نہیں چلتا تو پیچھے سے اسکے ڈنڈے ہی مارنے ہیں وغیرہ وایہ بات وخرافات میں مبتلا ہیں اسکی تفصیلی بحث قبلہ فاصصہ حجة الاسلام مولانا قاسم نانوتوی میں ملاحظہ ہو۔

(۱) تاریخ تعمیر بیت اللہ ۱۰۰ بنی بیت رب العرش مشرف خذ ہم ۱۰۰ ملوکہ اللہ اکرام وادکم
فتیہ قابر ابراہیم ثم عائشہ ۱۰۰ قصتی قریش قبل ہذین جرم
وہذا اللہ بن الزبیر بنی کذا ۱۰۰ بنار حجاج وطلحہ اشتم۔

اسکے معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام کا بانی اول نہیں ہیں قرآن کی آیت واذ ارفع ابراہیم القواعد من البیت واما علیل بھی اس پر دال ہے کیونکہ اس میں رفع القواعد کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں معلوم ہوا کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں آیت میں ابراہیم علیہ السلام کا علیل ہونے کے درمیان فصل لانے سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے رفع القواعد میں اصل ہیں اور اسماعیل علیہ السلام تابع ہیں اور یہ بھی واضح رہے کہ قریش کی تعمیر کے وقت آنحضرتؐ بھی شریک ہوئے اور جو اسود کو اپنے دست مبارک سے قائم فرمایا لیکن قریش نے بنار ابراہیم سے کئی قدر مختلف تعمیر کی تھی بیت اللہ کا ایک حصہ الگ کر دیا جسکو عظیم کہا جاتا ہے اور انکی بتائیں دو دروازے تھے ایک داخل ہونیکلیئے اور دوسرا پشت کی جانب باہر نکلنے کیلئے قریش نے صرف مشرقی دروازہ کو باقی رکھا نیز تعمیر یہ کیا کہ دروازہ بیت اللہ کا سطح زمین سے کافی بلند کر دیا تاکہ ہر شخص آسانی سے اندر نہ جاسکے یہ الحال جو خانہ کعبہ ہے یہ حجاج بن یوسف کی تعمیر ہے۔

قرآن حکیم میں ان اولیت وضع للناس الامم اسکی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس گھر کی تعظیم و تکریم کی خاص قوم یا جماعت ہی کا حصہ نہیں بلکہ عام خلایق اور سب انسان اسکی تعظیم کریں گے جس طرح قل اعوذ برب الناس ملک الناس الامم والاعمال میں سب انسان مراد ہے چنانچہ حدیث میں ہے ما من نبی الا وحج الیہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ آدم ؑ نے ہندوستان سے پیدل چکر چالیس حج کئے ہیں اور حضرت فریضیت حج علی الغور ہے یا علی التراجیٰ ہذا سب ان محمدؐ، شافعیؒ، ابو حنیفہؒ (فی روایت واحد) کے نزدیک استطاعت حاصل ہونے کے بعد اسکی فرضیت علی التراجیٰ ہے وہ ابو حنیفہؒ (نہ روایت مشہورہ) احمدیہ (فی روایت) ابو یوسفؒ مالکؒ کے نزدیک علی الغور ہے

دلائل محمدؐ و شافعیؒ، حج تو تمام عمر کا وظیفہ ہے تو تمام زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے تمام وقت ظرف ہے لہذا آخری وقت میں نماز پڑھنے کے گناہ گار نہ ہوگا اس طرح حج کو مؤخر کرنے سے بھی گناہ گار نہ ہو ناچاہئے رہا آپ صلی اللہ علیہ السلام نے دوسرے سال منہ میں تاخیر سے حج کیا یہ تو قصار نہیں تھا اسکی معلوم ہوا حج علی التراجیٰ واجب ہوتا ہے

دلائل ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ و مالکؒ، حج وقت مخصوص کے ساتھ خاص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر تار ہے تو احتیاطاً فرض ہوئے ہی فوراً کر لینا ضروری ہے وہی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اراد الحج فلیعجل (مسند احمد، سنن ابی داؤد) (۲) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم زادوا حلالہ تبلفہ الی بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ ان یحوت یهودیا و نصرا نبی (ترمذی، مسند احمد) تارک حج کو سبوی اور نعمانی کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی گئی کہ وہ حج نہیں کرتے تھے لہذا بات (۱) حج کو نماز پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ نماز کا وقت مختص ہے اتنے وقت میں مرجانا تار ہے لہذا تاخیر کرنا جائز ہے کہ قال صاحب الہدایہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھوں نے سبوی کو مکہ فتح کیا اور نہ ہی جی میں حج فرض ہو نیکیہ باوجود دو وجہ سے حج نہیں کیا ایک وجہ عدم استطاعت سے دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ کو بیت اللہ کے گرد مشرکوں کو برہنہ دیکھنا نا پسند تھا اسلئے مؤخر کیا اس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مؤخر کیا تاکہ اگلے سال آپ کا الوداع ہو جائے اور یہ دن جمعہ کا ہو اور اللہ تعالیٰ اپنے دین کو مکمل کر دے وہی یہ بھی احتمال ہے کہ زمانہ نہایت سے کفار عرب میں کسی کا رواج تھا چونکہ دس سبوی میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اسلئے آپ نے تاخیر فرمائی اور منہ کا انتظار فرمایا اسکی طرف اپنے الزمان قد استدار کھینچتے ہیں

السموات والارض (بخاری ص ۲۲۶) سے اشارہ فرمایا صہ اسکی تعقیب ایضاً بالکونۃ ص ۲۶۶

اور اس تاخیر کو قضاء نہیں کہا جائیگا۔ حشرِ زکوٰۃ کو تاخیر کے ساتھ ادا کرنے سے قضاء نہیں کہلاتی ہے۔ المغنی ۳/۲۳۲ وغیرہ۔

محمد بن : عن ابی ہریرۃؓ ثم ماذا، قال حج مبرور (مشکوۃ ج ۲)
تشریح: حج مبرور کے معنی مقبول حج، اب مقبول کو نسا ہے اسکے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱)

قیل هو الذی لم یخالطہ شئی من الاثم (۲) وقیل ان یرجع زاهداً فی الدنیا راغباً فی الآخرة (۳) روی عن جابرؓ قالوا یا رسول اللہ ما بر الحج قال اطعم الطعام وافشاء السلام (احمد حاکم) (۴) ابن العربیؒ نے کہا جسکے بعد کوئی تا فرمائی نہ ہو وہ حج مبرور ہے (۵) بعض نے کہا حج مبرور وہ حج ہے جسکے بعد دینی حالات پہلے سے اچھا ہو جائے (۶) اور بعض نے کہا جسکے تمام احکام و ارکان، واجبات و سنن علی وجہ الاکمل پورا کیا جائے (۷) وقیل هو الذی لا یرایہ فیہ علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں والذی یشہر لی ان یفسر الحج المبرور بقوله تعالیٰ فلا توف ولا فسوق ولا جدال فی الحج فمن کان حجہ بہذہ الصفۃ فهو المبرور ویؤیدہ حدیث الباب حیث قال فیہ ومن حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ، (مرقاۃ ج ۵ ص ۲۹۵ التعليق ج ۳ ص ۱۷۲ معارف السنن ج ۶ ص ۳۵ وغیرہ)

نابالغ بچہ کا حج ہے: **محمد بن** : عن ابن عباسؓ فرفعت الیہ امراۃ صبیفاً قالت الہذا حج قال نعم ولک اجر ”ایک عورت نے ایک لڑکے کو آنحضرتؐ کے طرف پکڑ کر بلند کیا (یعنی آپکو دکھلایا) پھر آپؐ سے پوچھا کہ کیا اس کیلئے حج کا ثواب ہے آپؐ نے فرمایا ہاں! اور تمہارے لئے بھی ثواب ہے، ”اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو صحیح ہو جاتا ہے علامہ نوویؒ، ابن بطلانؒ، شوکانیؒ، اور مبارک پوریؒ نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بچہ کا حج صحیح نہیں اس سے صرف مشق کیلئے حج کرایا جاتا ہے یہ عدم صحت کی نسبت صحیح نہیں چنانچہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں وما فعلہ الصبی قبل البلوغ یكون تطوعاً (بدائع ۱۲۰/۲) علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں وهذه النسبة غیر صحیحہ فقد اتفقت کلمات المشائخ الحنفیۃ من محمد بن الحسن، الی الشرنبلالیؒ وابن عابدینؒ ان حجہ صحیح و احرامہ منعقد (معارف السنن ج ۶ ص ۵۳۶) پھر اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا حج لظل ہوگا لیکن اس کے ثواب کا حشر

اختلاف ہے: ابو بکر اسکاف حنفی کہتے ہیں کہ اسکا ثواب صرف بچہ کو ملے گا اور والدین کو تعلیم و تربیت کا ثواب ملے گا، اگر انہوں نے ایسا کیا ہو اور بعض علماء کہتے ہیں بچہ اور والدین دونوں کو پورا پورا ثواب ملے گا، نیز اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وہ بچہ بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، لیکن داؤد ظاہری اور غیر مقلدین کہتے ہیں یہ حج بچہ کیلئے کافی ہے بعد ابلوغ اسے دوبارہ حج کرنیکی ضرورت نہیں۔

دلائل ائمہ اربعہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا حج الصبی فہی لہ حجة حتى یعقل واذا عقل فعلبہ حجة اخرى (المستدرک ج ۱ ص ۳۸۱ للحاکم المتوفی ۳۰۷) (۲) اسی مضمون پر طبرانی ج ۳ ص ۲۰۷، (۳) طحاوی ج ۱ ص ۳۲۵ میں دو احادیث مذکور ہیں۔

پھر اگر وہ صبی عاقل تمیز ہو تو وہ خود مناسک حج ادا کریگا اور اگر غیر تمیز ہو نہایت، تلبیہ اور دوسرے مناسک میں ولی اسکی نیابت کریگا اور محظورات احرام سے پرہیز کرے گا، ہاں اگر بچہ سے محظورات سرزد ہو جائے تو اس پر دم، جزاء وغیرہ واجب ہوگا یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے:

مذہب (۱) احناف کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

وسیل: عن علیؓ عن النبی ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتی یتقیظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل (ابوداؤد ۲۵/۲۳۹، نسائی ابن ماجہ، دارمی، حاکم) اس حدیث میں صاف بیان کر دیا گیا کہ بچہ پر احکام تکلیفیہ نہیں لہذا حج میں اگر کوئی جنایت ہوگی تو اس کے مال سے جزاء دینا لازم نہیں ہوگا۔

(۲) دیگر آئمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں بچہ کے ولی پر جزا واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں بچہ پر واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اسکی تفصیل مغنی، بدایہ المجتہد وغیرہ میں ملاحظہ ہو، پھر اگر بچہ نے قبل ابلوغ احرام باندھا لیکن قبل وقوف عرفہ وہ بالغ ہو گیا اور حج بھی مکمل کر لیا اسوقت عند الحنفیہ حج مستقلاً دوبارہ ادا کرنا ہوگا عند الشافعیہ یہ حج کافی ہو جائیگا، ہاں اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کر لے تو عند الحنفیہ بھی یہ حج کافی ہو جائیگا یہ بحث مبسوط للسرخسی ۱۷۳ میں ملاحظہ ہو۔

الحج عن الشيخ الكبير واللمیت : عنه (ابن عباسؓ) قوله،

ادركت ابي شيخا كبيرا افاحج عنه قال نعم.

تشریح: شاید اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھا پن میں حج فرض ہوا ہے یاں سبب کہ وہ بوڑھا پن میں مسلمان ہوا ہے اور اسکے پاس اتنا مال ہے کہ جسکی وجہ سے اس پر حج فرض ہو جاتا ہے لیکن وہ اتنا کمزور ہے کہ وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اسکی طرف سے نیابت حج کر لوں؟ آپؐ نے اسکے جواب میں فرمایا ہاں! اسکی طرف سے حج کر لو۔

اختلاف مذاہب: اس حدیث کے تحت تین اختلافی مسائل ہیں۔

(۱) مسئلہ: جو شیخ کبیر راحلہ پر نہیں ٹھہر سکتا ہے اگر اس کو اسی حالت میں مال حاصل ہوا ہو تو اس پر حج واجب ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ، ابوحنیفہؒ فی روایہ الحسن بن زیاد، صاحبین، اور بقول ابن حمام اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر حج واجب ہے وہ خود حج کرے یا حج بدل کراوے یا وصیت کرے (۲) نہایت میں ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک ایسے شیخ کبیر پر حج واجب نہیں اور حج کرانا اور وصیت کرنا بھی واجب نہیں اور ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مقعد، مغلوب، شیخ کبیر لا یشت علی الراحلة، واعمی وان وجد قائد، محبوس وخائف من سلطان پر حج واجب نہیں ہے اور ظاہر حدیث الباب سے صاحبین کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

(۲) مسئلہ: حج عن الغیر کے متعلق اختلاف (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی

آدی کسی کے جانب سے حج نہیں کر سکتا ہے، ہاں وہ میت جو بحالت حیات فرض حج ادا نہیں کیا اس کی جانب سے دوسرا آدی حج کر سکتا ہے کیونکہ بعد الموت اس کیلئے حج کی ادائیگی ناممکن ہو گیا ہے یہ لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا مذہب ہے (۲) ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مطلقا حج عن الغیر جائز نہیں یہ امام مالکؒ کے ایک روایت ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اٹحیٰ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دوسرے کی جانب سے حج کرنا جائز ہے۔

دلائل: (۱) حدیث الباب (۲) عبادات تین قسم پر ہے۔ مالئہ، مخصہ: کا لزکوة

تجرى فیہا النيابة فی حالتی الاختیار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب.

بدیہ محضہ: کا لصلاۃ لاتجرى فیہا النیابة بحال سواء کان فی حال الصحة او المرض لان المقصود فهو اتعاب النفس مرکب من المال والبدن: کا لحج تجرى فیہ النیابة عند العجز ولا تجرى عند القدرة۔ اور حج نفل میں عند القدرة بھی تائب بنانا جائز ہے۔ لان باب النفل أوسع۔

(۳) مسئلہ: اگر کسی نے خود حج نہیں کیا ہے تو اسکے لئے حج عن الغیر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ اوزاعیؒ، اتحقیؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ، احمد (۳) روایت کے نزدیک جائز ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک جواز مع الکراہۃ التزہیۃ لان مراعاة الخلاف مستحبہ، دلیل احناف: حدیث الباب، دلیل شافعی: عن ابن عباس ان النبی ﷺ رای رجلا یلبی عن شبرمة فقال احججت عن نفسك فقال لا قال هذه عن نفسك ثم احجج عن شبرمة۔

جواب: حنفیہ کی حدیث مرفوع ہے اور شوافع کی حدیث بقول ابن ہمام موقوف ہے اور مرفوع موقوف پر مقدم اور رائج ہوتی ہے لہذا اندہب حنفیہ رائج ہے قال الشيخ ابن الہمام فی فتح القدیر هذا الحدیث مضطرب فی وقفہ علی ابن عباس ورفعه وعتنه قتادة ونسب الیہ تدلیس فلا تقبل عتنته ولو سلم فحاصله امر بان یبدأ بالحج عن نفسه وهو یحتمل السند فیحمل علیہ بدلیل وهو اطلاقه علیہ السلام قوله للجمع: حجی عن ابیک من غیر استخیارہا عن حجها لنفسها قبل ذلک وترى الاستفصال فی وقایع الاحوال ینزل منزلة عموم الخطاب فیفید جوازه عن الغیر مطلقا وحدیث شبرمة یفید استحباب تقدیم حجة نفسه وبذلک یحصل الجمع..... (راجع فتح الملہم ۳/۲۶۹، ۳۷۲)

لڑکیوں کو بیوہ بنی پڑھوانے کا حکم: عنہ (ابن عباسؓ) قال قال رسول اللہ ﷺ لا یخلون رجل بامرأة۔ ”کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے یعنی ابھی مرد و عورت کسی جگہ تباہ جمع نہ ہوں“ اس ممانعت میں تمام نامحرم مرد و عورت شامل ہیں خواہ پیر ہو یا استاذ، ماموں ہو یا خالو، دیور، یا بہن کا داماد، چچا زاد، بہن ہو یا خالہ زاد، بہن وغیرہ۔ لہذا جو پیر مریدی کے سامنے بے محابا جاتے ہیں یا عورتیں اسکے سامنے آنے سے روکتے نہیں وہ اس شعر کے مصداق ہے۔۔۔ کار شیطان فی کذنا مش ولی ☆ گر ولی این است امنت ولی

اسکول، کالج، یونیورسٹی، اور مدارس جہاں عورتوں کو سامنے رکھ کر پڑھایا جاتا ہے اس طرح ماسٹر و
سے لڑکیوں کو بوشی پڑھوانے کا جو دستور اکثر مالک میں ہے وہ سب اس مانعت میں داخل
ہیں اس مانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت شیطانی کوار تکاب معاصر پر ابھارنے کا موقع ملتا ہے
چنانچہ دوسری روایت میں ہے الاکاننا شہا الشیطان اس قسم کی بے پردگی عریانی اور فحاشی نے
تمام عالم اسلام کو برباد کر دیا نفوذ باللہ من شر ذالک قیلا تعالیٰ وما ابدری نفس ان النفس لامارة
بالسوء یہ بعض مفسرین کے نزدیک یوسفؑ کا کلام ہے جو محسوم ہے اب ہم جیسے نفس امارہ والے
کیلئے کیسا حکم ہونا چاہئے

عورت کا بغیر محرم حج کرنے کا مسئلہ قیلا ولا تسافرن امرأتہ الا ومعہا محرم ہرگز کوئی
عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے محرم سے ادا وہ رشتہ دار جس کے ساتھ نکاح ابدی طور پر حرام ہو خواہ
فراہت کے لحاظ سے ہو یا رضاعت یا سسرال کے لحاظ سے بشرطیکہ محرم عاقل و بالغ ہو اور مجوسی و فاسفی
نہ ہو علاوہ شامیؒ لکھتے ہیں ایک دن کے مسافت کیلئے بھی بغیر شوہر و محرم عورت کا ممکن مکروہ ہے چنانچہ
بخاریؒ مسلم کی دوسری حدیث لایحیل لامرأتہ تو من بائللہ والیوم الا خیران سافر مسیونہ یومہ
ولیدۃ الامع ذی رحم محرم عنہا اس پر دال ہے۔ عورت کا بغیر خاوند و محرم کے حج کیلئے
جانے کے متعلق اختلاف ہے مذاہب مالکؒ احمدؒ شافعیؒ روایتیؒ فرضی حج کے سفر میں خاوند اور محرم
کا اعتبار نہیں کرتے ہیں (۳) شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ اعتبار نہیں ہاں عورت کو اگر ثقہ عورتیں مل جائیں تو
اسکے لئے حج لازم ہے (۴) احناف کے نزدیک انکی عدم وجودگی میں حج کی ادافرض ہی نہیں ہوگی
دلیل مالک و احمدؒ وہ ہجرت پر فیا اس کرتے ہیں کیونکہ فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہیں
دلیل شافعیؒ قوله تعالیٰ ولللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہم سبیلا یہ خطاب
مرد و عورت دونوں کو شامل ہے نیز ثقہ عورتوں کی رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے

دلائل احناف (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما علیہ السلام قال الا یحجبن المرأة
الا ومعہا محرم (۳) قال علیہ السلام لایحیل لامرأتہ تو من بائللہ والیوم الا خیران تسافر
سفر یا یكون ثلاثة ايام فصاعداً الا ومعہا البیہا او ابنتها او زوجہا او اخوها او محرم منها
جوابات (۱) فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہ ہونا یہ تو عند الموالک و الحناہ ہے لہذا
یہ دلیل کس طرح ہو (۲) و روایت مذکورہ اس عورت کو شامل نہیں کرتا ہے جس کے ساتھ محرم یا شوہر نہ

ہو کیونکہ عورت کو بے وزل میں ہر وقت مردوں کی طرف محتاج تھا اور اسکو بکڑنا بغیر زوج و محرم کے تھا کہ نہیں لہذا ائمہ علاوہ عورت کو استطاعت حاصل نہیں ہو سکتی (۱) بغیر محرم کے عورت پر فتنہ کا اندیشہ ہے اور جب عورتیں چند ہو جائیں گی اسوقت فتنہ میں اضافہ ہی ہوگا کیونکہ وہ ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی ہوں اگر عورت اور مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو عورت

کو بغیر محرم کے حج کو جایز نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مائدون السفر بغیر محرم کے حج کیلئے جانے کی اجازت دی ہے بلکہ اقال صاحب الہدایۃ لیکن فتویٰ علامہ شامی کے قول پر ہے کہ اگر نا اہل الفساد الزمان بغیر احرام میقات کا تجاوز کرنا جائز نہیں۔ حدیث عن ابن عباسؓ قال وقت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... لمن کان یبید الحج والعمرة عمرہ کے لغوی معنی زیارت ہے

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک آفاقی کے واسطے صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کا تجاوز کرنا کیلئے احرام ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں (۱) ثوریؒ، مالکؒ (۲) روایت (۱) احناف کے نزدیک آفاقی کیلئے مطلقاً بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں خواہ تجارت کیلئے جا رہا ہو بشرطیکہ دخول مکہ کا ارادہ ہو دلائل شوافع (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں لمن کان یبید الحج والعمرة کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسکا یہ ارادہ نہ ہو اسکا یہ حکم نہیں (۲) رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے کیونکہ اس موقع پر آپؐ کا ارادہ حج وعمرہ نہ تھا بلکہ مکہ کو فتح کرنے کا ارادہ تھا۔ دلائل احناف وغیرہ (۱) عن ابن عباسؓ قال

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یجوز للمیقات احد الا محرمًا (مصنف ابی حنیفہ) (۲) احرام باندھنا اس بقعہ شریف کی تعظیم کیلئے ہے اور تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا تجارت وغیرہ کا

جوابات (۱) شوافع نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباب غیر حج وعمرہ سے ساکت ہے اور یہ روایت ابن عباسؓ مفہوم کی وجہ سے ناطق ہے اور ناطق ساکت سے راجع ہو سکتا ہے (۳) حدیث فتح مکہ کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے یہ خصوصیت بھی تمہوری دیر کیلئے تھی چنانچہ خود آپؐ نے خطبہ میں فرمایا ہے انہام تعل لاحد قبل ولا یحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعة من نہاد شعاعات حرما الی یوم القیامۃ — لہذا اس سے عام اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

آنحضرتؐ کے عہدوں کی تعداد مع دفع تعارض | حدیث: عن انس قال اعتمر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع عمریں | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کئے تھے اس کے متعلق صحابہ کرام کے اقوال میں اختلاف ہے انس رضی اللہ عنہ اور ابن عمرؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عہدے کئے ہیں اول دوشنبہ یکم ذیقعدہ ۱۱ میں صلح حدیبیہ کا عہد لیکن لغز کے روکنے کی وجہ سے آپؐ کھڑی "نحر کر کے اور حلق کر اگر حلال ہونا پڑا اسکو بھی نیت و ارادہ کی وجہ سے عہد شمار کیا گیا دوسرا ۱۲ ذیقعدہ میں کیا اسکو عہد القضاہ کہتے ہیں تیسرا عہد جعرانہ جو آپؐ نے غزوہ تبوک اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر ۱۳ ذیقعدہ میں کیا چوتھا ۱۴ حجۃ الوداع کے ساتھ کیا اور اسکا احرام ذیقعدہ میں باندھا تھا ابوہریرہؓ کی روایت میں نہیں کا ذکر ہے اور برابر کی روایت میں دو کا ذکر ہے

وجوہ تطبیق | ابوہریرہؓ پر عہد جعرانہ مخفی تھا کیونکہ ایک روز بعد نماز عشاء آپؐ نے غرہ کیا اور اسی رات میں واپس آئے اور جعرانہ میں نماز فجر پڑھی اس لئے اسپر ہر یک واقف نہیں ہوا لہذا ابوہریرہؓ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا اسی قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے حج افراد کیا تھا اس لئے تین عہدے ہوئے نو کوئی نے اس کو رد کر دیا کہ آپؐ نے حج قرآن کیا تھا جو روایات کثیرہ صحیحہ مشہورہ سے ثابت ہے لہذا یہ وجہ تطبیق باطل ہے (۲) اور برابر ۱۵ ذیقعدہ والے عہدے بیان کر رہے تھے اور حجۃ الوداع میں جو عہدہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ کے عہد کو بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اسوقت حقیقتہً عہد ادا نہیں فرمایا لہذا کوئی تعارض نہیں

اشکال | ابو داؤد میں عائشہؓ سے منقول ہے کہ ایک عہد شوال میں کیا اور حدیث الباب میں ہے کلہم فی ذی القعدۃ | جواب | ابن القیمؒ نے کہا کہ عائشہؓ نے عہد جعرانہ کے متعلق شوال اس لئے فرمایا کہ اس کیلئے حضرت کی روانگی شوال میں ہوا تھا لیکن احرام چونکہ ذیقعدہ میں باندھا اس حیثیت سے دوسرے حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرة حج اور عہد ایک ساتھ کرو اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ قرآن کر وہ حج کی سب سے افضل قسم ہے یا اس سے متعمد ہے کہ پہلے عہد کرے پھر اسی سفر میں حج کیا جائے اگر کفر حج فرض پر کف نہ کیا جائے بلکہ بار بار حج اور عہد کرتے رہنا چاہئے کیونکہ اس کا اجر بہت بڑا ہے۔

پھر عمرہ کے وجوب و سنت کے متعلق اختلاف ہے مذاہب (۱) شافعی، احمد، ابو حنیفہ (۲) فی روایت (۳) ثوری، اوزاعی وغیرہم کے نزدیک عمرہ واجب ہے (۴) احناف (۵) قول راجح اور مالک کے نزدیک عمرہ میں ایک مرتبہ سنت مکررہ ہے (۶) (بلاغ)

دلائل شافعی و احمد وغیرہ (۱) قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يहाँ صيغة امر مستلزم وجوب ہے۔ (۲) ابن زہب بن ثابتؓ اذہ علیہ السلام قال ان الحج والعمرة فريضة (۳) دلائل احناف وموالف (۴) عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة او اجبة هي قال لا وان يعتمر واهو افضل (ترمذی) اشکال یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکا ایک راوی حجاج بن ارطاة ہے جسکو دارقطنی نے ضعیف قرار دیا جوابات (الف) ترمذی نے اسکو صحیح حسن قرار دیا (ب) ابن الہمام نے کہا وہ حسن کے درجہ سے گئے ہوئے نہیں ہیں اور حدیث حسن بالاتفاق معتبر ہوتی ہے (ج) اسی حدیث کو ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ بھی روایت کرتے ہیں (د) اہل ابن ہریرہؓ بھی جابرؓ سے اسکو روایت کیا ہے (۷) عن ابی ہریرۃ عن مرفوعاً الحج جهاد و العمرة تطوع (اخرجہ ابن القانع)

(۸) عن ابن مسعودؓ الحج فريضة و العمرة تطوع (ابن ابی شیبہ) جوابات (۱) قرآن فی الذکر سے قرآن فی الحکم ثابت نہیں ہوتا (۲) مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد واجب ہوتا ہے پس انجام کرنا ضروری ہے لہذا اسکی مطلق وجوب ثابت نہیں ہوتا (۳) تعارض دلائل کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ (۴) اور حدیث زید بن ثابتؓ تو موقوف ہے لہذا مرفوعات کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ واضح رہے کہ لام اعظم کے نزدیک یوم عرفہ، یوم النحر اور یام تشریق کے گیارہویں، بارہویں، تیرہویں تاریخ میں عمرہ مکروہ ہے اس کے علاوہ دوسرے دنوں میں تکبیر عمرہ مستحب ہے مالک، حسن ابی رہ اور ابن سیرین وغیرہم کے نزدیک سال میں ایک بار عمرہ مکروہ ہے (۵) وجز المساک ص ۳۹

رد المحتار علی الدر المنہج (ص ۱۵۱)

باب الاحرام والتلبیة

احرام کے معنی لغتِ حرمت میں داخل ہونا، حرام کر دینا اور اصطلاحاً اپنے اوپر مباحات کو حرام کرنا تاکہ عبادتِ حج ادا کیا جاسکے چنانچہ حج کرنے والے پر کئی چیزیں حرام ہو جاتی ہیں اور

التلبیة بم یک کہ حدیث :- عن عائشةؓ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم لاحرامہ احرام باندھنے کے بعد بالاتفاق خوشبو کا استعمال اور رنگ جو زیب زینت کیلئے ہوتا ہے ممنوع ہے لیکن خوشبو اگر احرام سے پہلے لگائی جائے اور اسکا اثر احرام کے بعد باقی رہے یہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالک، محمد، شافعی (۲) (۳) (۴) اور ابن حزم کے نزدیک اثر باقی رہ جانے سے مکروہ ہوگا (۵) ابو حنیفہ، احمد، ابو یوسف شافعی (۶) (۷) (۸) (۹) کے نزدیک اثر باقی رہنے سے کوئی حرج نہیں ہے دلائل مالک و محمد (۱۰) عن یعلیٰ بن امیة قال

انی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضجع بطیب فقال اما الطیب الذی بکف فاعسلہ ثلاث مرات (صحیحین) یہاں خوشبو کو تین مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا تاکہ اسکا اثر باقی نہ رہے (۱۱) اثر باقی رہنے کی صورت میں احرام باندھنے کے بعد بھی خوشبو سے نفع اٹھانے والا ہوگا حالانکہ بعد الاحرام خوشبو سے نفع اٹھانا حرام ہے

دلائل ابو حنیفہ و احمد و غیرہما (۱۲) حدیث الباب کیونکہ اس میں بطیب فیہ مسک کلف انظر الخ و یص الطیب فی مفارق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام باندھنے کے بعد خوشبو کی چمک اور اثر باقی رہا (۱۳) ممنوع تو بعد احرام خوشبو کا استعمال ہے اور خوشبو پہلے سے لگی ہو اس سے نفع اٹھانا تو ممنوع نہیں اور باقی ماندہ خوشبو تو اس محرم کا تابع ہے اور تابع کیلئے کوئی حکم نہیں ہوتا لہذا یہ بمنزلة عدم کی ہوگی

جوابات | اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا خوشبو لگایا تھا حالانکہ وہ مردوں کیلئے

جائز نہیں اس لئے غسل کا حکم دیا (۱۴) وہ حدیث عائشہؓ کی حدیث سے منسوخ ہے

محرم کا خوشبو دار صابن اور شمنیو کا استعمال محرم کا خوشبو دار صابن اور شمنیو

سے بلا عذر غسل کرنے پر دم واجب ہونا چاہئے اور اگر عذر ہو صدقہ دینا واجب ہے

دلیل چنانچہ علامہ سرخسٹی لکھتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے سر اور ڈاڑھی کو خطنی (خوشبودار
 چھوٹی) سے دھویا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس بے رحم واجب ہے کیونکہ خطنی کی بو ہوتی ہے
 ہر چند کہ اتنی اچھی نہیں ہوتی اور یہ جوڑوں کو بھی مار ڈالتی ہے ان دو وجہوں سے محرم کی جنایت کامل
 ہو گئی (مبسوط ص ۱۶۳) اب خطنی کے استعمال سے وجوب دم کی جو وجوہات بیان کی گئی وہ خوشبودار
 صابن اور سمپو میں بھی موجود ہے لہذا بلا عذر استعمال سے دم واجب ہے

حدیث: عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **يَهْلُ يَهْلُ** ملْبَدًا تَحْقِيقُ

يَهْلُ يَهْلُ مِنَ الْاَهْلَالِ هُوَ رَفْعُ الصَّوْتِ عِنْدَ رُؤْيَا الْهَلَالِ بِقَوْلَةِ الْهَلَالِ الْهَلَالِ

یعنی نیا چاند دیکھ کر چاند چاند کھکر آواز بلند کرنا مجازاً چلانا مشہور ہے چنانچہ اہل الملبی سے مراد تلبیہ
 پڑھنے والا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا ہے تلبیہ گوئی یا مہندی یا اور کوئی چیز بال میں لپیٹ دینا
 تاکہ بال آپس میں بکھیر جائیں اور چپک جائیں اور گرد و خبار اندر نہ جائیں اور جوڑوں سے محفوظ رہیں

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک محرم کیلئے تلبیہ جائز ہے (۲) احناف کے نزدیک یہ جائز
 نہیں دلیل شافعی حدیث الباب ہے دلیل احناف اس کے تفسیر الراس ہو جاتا ہے جو محرم
 کیلئے ممنوع ہے اور یہ تلبیہ اگر مطلقاً ہے تو دو دم لازم ہے ورنہ ایک دم

جواب حدیث الباب میں تلبیہ سے معنی لغوی جمع کر لینا مراد ہے یعنی بال کو ایسا بکھا کر کہ
 رکھا کہ منتشر نہ ہو کئی چیز لپٹ کر چپکانا مراد نہیں تاکہ احادیث منع تفسیر کے مخالف نہ ہو

قوله **يَقُولُ لَبَّكَ اللَّهُمَّ لَبَّكَ** الا تشریح لیک ایک اصل میں یوں تھا اب لک لک الیٰین

یعنی الیا بعد الباب "تیری اطاعت پر ہمیشہ کیلئے قائم ہوں" یا میں تیری پکار کو قبول کرتے ہوئے

تیری خدمت میں بار بار حاضر ہوں یا میری توجہ اور مقصد تیری ہی طرف ہے "میں تیرا قرب طلب کرتا
 ہوں کیونکہ الباب کے معنی مقیم ہونا اجابت، مواجہت اور قرب کے ہیں (فتح الباری) لیک کلمہ

مختم حاضر جناب (مصباح) چنانچہ ابراہیمؒ نے تعمیر کتبہ کے بعد حق تعالیٰ کے حکم آوازی
 تھیں کہ "عباد اللہ تعالیٰ الی بیت اللہ" حاجیوں اس پکار کا جواب دیتا ہوا جاتا ہے، حاضر

جناب (مرقات) واضح رہے کہ احرام کی حقیقت عند الاحناف صرف نیت قلب نہیں
 بلکہ اسکے ساتھ تلبیہ یا ایسا کوئی ذکر جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو ہونا لازمی ہے یا قرآن و تمنع

کی حالت میں سوق ہمدی کی شکل میں فعل ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک فرض کی ادائیگی کا عقد ہے
 چنانچہ نماز میں نیکر تحریر بطرح ضروری ہے یہاں بھی عید و غیر ضروری ہے کہ ذکر اور تلبیہ کے چار مقامات پر وقف کرنا مستحب

نبیؐ کے موضوع احرام کے متعلق اختلاف

حدیث ۱-

عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ عليه وسلم

إذا دخل رجله في الفخذ واستوت به ناقته قائمة أهل من عند مسجد

ذی الحلیفۃ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں احرام وتلبیہ کے موضوع کی

تعیین میں روایات مختلف ہیں، زیر بحث حدیث سے معلوم ہوا کہ مسجد ذی الحلیفۃ (بصری)

سے احرام باندھا اور جابرؓ کی روایت میں ہے فلما أتى البیداء احرم (ترمذی، بخاری)

اور انسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ مسجد خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام

باندھا، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے فلما صلی (النبیؐ) فی مسجده بذی

الحلیفۃ رکعتیہ او جب فی مجلسہ فاهل بالحج حين فرغ من ركعتیہ

(ابوداؤد ص ۱۷۷ مطبع مجتبیٰ) و فی روایۃ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم اهل فی دین الصلوة (نسائی) فقہاء فرماتے ہیں یہ سب صورتیں جائز

ہیں لیکن افضلیت میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعی، اور عطاءؓ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا

افضل ہے (کما فی روایۃ جابرؓ) (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک

مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے (کما مر فی روایۃ ابن عباسؓ)

روایات کے مابین تطبیق (۱) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دراصل نبیؐ نے ان تمام مقامات

پر تلبیہ پڑھا تھا لہذا جس جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کر دیا، قال ابن

عباسؓ وایم اللہ لقد اوجب فی مصدوہ واهل حين استقلت به ناقته

و اهل حين علا علی شرف البیداء (۱) (ابوداؤد ص ۱۷۷، مطبع مجتبیٰ)

ابن عباسؓ فرماتے ہیں اور قسم بخدا آپؐ نے احرام کی نیت اس جگہ سے کی تھی جہاں

آپؐ (دو رکعت) نماز پڑھی تھی اور اونٹنی پر سوار ہو کر بھی تلبیہ پڑھا اور شرف

البیداء پر بھی ۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف | ابن عباسؓ کی روایت کو چند وجوہ سے ترجیح ہے ایک تو اسلئے

کہ یہ روایت مفصل ہے اور اس میں لوگوں کے مغالطہ کی وجہ بیان کر دی گئی اور مثبت زیادت

ابن اسحق سے روایت کیا ہے (کما فی روایۃ ابی داؤد) اور طحاوی نے اسکو ابن حرب سے روایت کیا ہے (طحاوی ص ۳۳) لہذا متعدد طرق سے اسکو تقویت حاصل ہو گئی گو علامہ نووی نے خضیف کو ضعیف کہا لیکن وجہ ضعف بیان نہیں کی اسلئے یہ جرح مقبول نہیں، نیز یحییٰ بن معین ابو حاتم اور ابو زرعہ وغیرہ سے خضیف کی توثیق منقول ہے، اور ابو داؤد اس حدیث کو ذکر کھنے کے بعد سکوت اختیار فرمانا یہ حدیث کم از کم حسن ہو نیکی دلیل ہے (معارف السنن ص ۱۰۰ التعلیق ص ۱۰۰ وغیرہما) **اقسام حج اور آنحضرت کا حج**

حدیث ۱- عرب ابن عباس قال تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع .. حج تین قسم پر ہے افراد، تمتع، قرآن، افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھنا، تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اول عمرہ کر کے احرام کھول دینا پھر حج کے احرام باندھ لینا پھر اسکی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جنس اپنے ساتھ ہدی نہیں چلایا ہے، دوسرا یہ ہے کہ ہدی چلایا ہے، پہلی قسم میں عمرہ کے بعد حلال ہو جاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا ہوتا ہے اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد تمتع حلال نہیں ہوتا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حج و عمرہ کے مابین اپنے وطن میں الہام صحیح کے بغیر ایک سفر میں دونوں عبادتوں کو ادا کر کے نفع اٹھانے کا نام تمتع ہے، الہام کے معنی لغوی اترنا، شرعاً الہام صحیح سے مراد یہ ہے کہ بغیر احرام اترنا بناءً علیہ اگر کوئی شخص عمرہ سے حلال ہو کر وطن میں آیا ہو اسکو تمتع نہیں کہا جائیگا، ہاں اگر حالت احرام میں وطن میں آیا ہو اسکو تمتع کہا جائیگا کیونکہ اسکا الہام غیر صحیح ہے لہذا بغیر احرام وطن میں آنا الہام صحیح ہے اور مع الاحرام آنا یہ الہام غیر صحیح ہے، قرآن کہا جاتا ہے حج و عمرہ دونوں کی نیت سے احرام باندھنا اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بدستور احرام برپا رہنا اور حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولنا تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے البتہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے،

مذاہب ۱۱ شافعی اور مالک کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن صاحب ہدایہ لکھتے ہیں مالک کے نزدیک تمتع افضل ہے، (۲) احمد کے نزدیک بغیر سوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد پھر قرآن، (۳) ابو حنیفہ، ثوری، اسحق کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، یہ ابن عباس، ابن مسعود، عمرہ اور جابر سے بھی منقول ہے

یہ اختلاف حضور ﷺ کے حج کی کیفیت کی تعیین پر مبنی ہے۔

دلائل شافعی و مالک: (۱) عن عائشة ان رسول الله ﷺ افرد الحج (ترمذی) وفی رواية مسلم اهل بالحج مفرداً (۲) عن ابن عمر ان النبی ﷺ افرد الحج والفرود ابو بکر و عمر و عثمان (ترمذی) وفی رواية فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج (۳) اس طرح ابن عباس کی روایت مسلم میں (۴) اور جابر کی روایت بخاری میں ہے، الغرض افراد کے رواۃ میں سادات صحابہ کی تعداد چار ہیں۔

دلائل احمد: (۱) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج (الآية) میں صرف تمتع کا ذکر ہے، (۲) نیز حضرت ﷺ کے تمتع ہونے کی روایات پانچ صحابہ سے مروی ہے یعنی ابن عمر، علی (صحیحین) سعد (مسلم) ابن عباس (ترمذی) عمران بن حصین (صحیحین) سے (۳) امام احمد فرماتے ہیں کہ آپ تو قارن تھے لیکن آپ کو تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتع تھی چنانچہ صحیحین کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا لو استقبلت من امری ما استقبلت لما سقت الہدی الخ یعنی اس کام کا پہلے سے خیال کرتا جبکہ بعد میں خیال آیا تو میں ہدی روانہ نہ کرتا۔

دلائل احناف: (۱) عن انس قال سمعت رسول الله ﷺ اهل بهما ليبيك عمرة وحجاً (مسلم) (۲) عن عثمان بن حصين قال ان رسول الله ﷺ جمع حجاً وعمرة (مسلم) (۳) عن البراء بن عازب مرفوعاً قال فاني سقت الہدی وقرنت (ابوداؤد، نسائی) (۴) عن جابر ان النبی ﷺ حج ثلاث حجج حجین قبل ان يهاجر وحجة بعد ما هاجر ومعها عمرة (ترمذی) چونکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے تمتع نہیں فرمایا لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے (۵) عن انس قال سمعت النبی ﷺ يقول ليبيك بعمرة وحجة (ترمذی) (۶) عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول ال محمد بعمرة في حجة (طحاوی) اس طرح حج قرآن کی احادیث روایات کرنے والے صحابہ کی تعداد بیس سے زائد ہے مثلاً ابن عباس (بخاری) جابر (صحیحین) علی (ابوداؤد، نسائی) ابن عمر (مسلم) عائشہ (ابوداؤد) صبی بن معبد (ابوداؤد) سراقہ (ابوداؤد) ام سلمہ (مسند احمد) عمر (بخاری) عثمان (طحاوی) حفصہ (ابوداؤد) وغیرہ۔

روایات افراد متبع کے جوابات: (۱) "قوله افراد الحج" کے معنی فرضیت حج کے بعد آپؐ نے صرف ایک حج کیا ہے بخلاف عمرہ کے کہ آپؐ نے چار مرتبہ کیا (۲) قرآن کی نسبت آپؐ کی طرف حقیقی ہے اور افراد متبع کی نسبت امر بالا افراد بعض الصحابہ اور امر بالمتبع بعض آخر ہونے کی وجہ سے مجازی ہے (۳) ابن الہمامؒ اور ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ قارن کیلئے تلبیہ تینوں طرح درست ہے تو اختلاف روایات بوجہ اختلاف سماع تلبیہ کے ہے۔

(۴) امام نوویؒ، شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابتداءً آپؐ حج کا احرام باندھا تھا لیکن پھر عمرہ کو ساتھ ملا لیا تو ابتداء کے اعتبار سے آپؐ مفرد اور انجام کے اعتبار سے آپؐ قارن تھے اور تمتع کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہوا ہے یعنی آپؐ نے ایک ہی سفر میں دو عبادتوں سے فائدہ اور نفع اٹھایا باقی رہی "فاحل مكة بالعمرة ثم اهل بالحج" کی روایت، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ اس ترتیب سے کہا یعنی یہاں اہل تلبیہ کے معنی میں ہے نہ کہ احرام کے معنی ہیں، (۵) لو استقبلت من امری الحج کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں ایک ہی سفر میں دو احرام کے درمیان میں حلال ہو کر حج و عمرہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے تھے اس عقیدہ کو باطل ثابت کرنے کیلئے وہ تمنا کی تھی اس کے تمتع کی انضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں (۶) قرآن کریم میں تو تمتع کے علاوہ قرآن کا بھی ذکر ہے کما قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله (الایة) اس سے یہی مراد ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھوپڑوں سے باندھے اور حج و عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھنا یہی قرآن ہے۔

وجوه ترجیح مذہب احناف: (۱) حج قرآن میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اسلئے وہ افضل

ہے لقوله اُجر کم علی قدر تصبکم (۲) احادیث قرآن مثبت زیادت ہیں اور احادیث افراد ثانی ہیں لہذا احادیث مثبتہ مقدم ہوگی (۳) بعض احادیث میں صراحةً لفظ قرنت ہے لیکن کسی روایت میں تحتہ یا افراد کا لفظ موجود نہیں لہذا قرآن کی ترجیح ہوگی (۴) مفتاح النجاشی میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ثبوت حج قرآن میں ایک ہزار ورق پر مشتمل کتاب تصنیف فرمائی، یہ بات اگر صحیح ہو تو یقیناً وہ بھی وجہ ترجیح ہے (۵) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث قولی بھی ہے اور قولی، فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے (۶) قرآن کی روایات افراد متبع کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں کما مرانفا لہذا اسکی ترجیح چاہئے (۷) جن صحابہ کرام سے

افراد مروی ہے ان سے قرآن کی روایت بھی مروی ہے جیسے ابن عمرؓ اور عائشہؓ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد کی روایت مروی نہیں مثلاً حضرت انسؓ، عمران بن حصینؓ و ام سلمہؓ، براءؓ، عمر بن خطابؓ، حفصہؓ وغیرہم۔

باب قصۃ حجة الوداع

وداع یعنی الوداع و بکسر ہا ہم رخصت کرنا، حضرت ﷺ نے حج اسلام صرف ایک ہی کیا ہے جو دس ہجری میں ہوا چونکہ حضورؐ نے اس حج میں صحابہ کرام سے وداعیہ کلمات فرمائے اور اس دنیا سے اپنے رخصت ہونے کی انکو خبر دی اسلئے اسکو حجۃ الوداع کہتے ہیں اور آپؐ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے دو سے زائد حج کئے اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ قبل الحجرة حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصار مدینہ کے ساتھ آپؐ کی ملاقات ثابت ہے جن سے معلوم ہوا آپؐ نے قبل الحجرة دو سے زیادہ حج کئے البتہ رائج ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں (البدایہ والنہایہ ۵/۱۰۹)

حمیردس: عن جابرؓ فقدم المدينة بشر كثير،

تشریح: حجۃ الوداع کے موقع پر حضورؐ کے ساتھ کتنے آدمی تھے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں نوے ہزار، اور بعض نے کہا ایک لاکھ چودہ ہزار اور بعض نے ایک لاکھ چوبیس ہزار، بعض نے کہا ایک لاکھ میں ہزار، اور بعضوں نے اس سے بھی زائد تعداد بیان کی ہے اور یہ وہ عدد ہے جو آپؐ کے ساتھ مدینہ سے نکلے ہیں اور جو مکے میں تھے اور جو یمن سے آئے ہیں اسکے علاوہ ہیں۔

قولہ، قال جابرؓ لساننوی الا الحج لساننوی العمرة 'جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم (اس سے پہلے) حج ہی کی نیت کیا کرتے تھے اور ہم (حج کے مہینوں میں) عمرہ سے واقف بھی نہ تھے،

تشریح: اس سفر کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں عائشہؓ وغیرہ کا معتمر ہونیکا ذکر ہے اس سے تعارض نہ ہوگا، کفار عرب اسلام سے پہلے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا سخت گناہ اور بدترین جرم سمجھتے تھے ماہ صفر سے عمرہ کو جائز مانتے تھے اس دستور کی وجہ سے صحابہؓ کا اس موقع پر عمرہ کی طرف دھیان بھی نہیں گیا، یا اکثر صحابہ نے صرف حج کا

احرام باندھا تھا اسلئے فرما رہے ہیں کہ ہم حج کے علاوہ اشہرج کو فتح کر کے عمرہ بنالینے کو نہیں جانتے تھے یہاں تک کہ ہم جب مکہ میں داخل ہوئے تو حضورؐ نے فتح الحج الی العمرہ کا حکم دیا، اسکی وضاحت سامنے آ رہی ہے۔

قولہ، ثم تقدم الى مقام ابراهيم: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہو کر حضرت ابراہیمؑ کعبہ کی تعمیر کرتے تھے اور اس پتھر پر حضرت خلیل اللہؑ کے پاؤں کے نشان بن گئے تھے جو آج تک قائم ہیں بعض نے کہا یہ وہ پتھر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اپنے فرزند حضرت اسماعیلؑ کو دیکھنے کیلئے مکہ آتے تھے تو اونٹ سے اس پتھر پر اترتے تھے اور جب جانے لگتے تو اسی پہرے پر کھڑے ہوتے، آنحضرتؐ طواف سے فارغ ہو کر اسی مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی یہ دو رکعت نماز وہاں پڑھنا افضل ہے لیکن حرم کے ہر مقام پر پڑھنا جائز ہے اس سے مولانا احمد یار خان بریلوی نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ عین نماز میں بزرگوں کے تبرکات کی تعظیم کرنا ثواب ہے شرک نہیں جو کہ نماز میں حضورؐ کا خیال کرنا شرک ہے وہ دراصل حضورؐ کی اہانت کرتا ہے (مراۃ المناجیح ۱۱۰/۴)

راقم الحروف: کے ناقص خیال میں شاید اس سے مجدد ملت حضرت اسماعیلؑ شہید بالا کوٹ جو حضرت مولانا سید احمد بریلویؒ کے خاص رفیق حیات تھے ان پر رد کرتا ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ نماز تو اللہ ہی کیلئے پڑھ رہا ہے وہاں تو حضرتؐ پر درود بھیجتے وقت حضرتؐ کا خیال آئیگا لیکن یہ قابل یادداشت چیز ہے کہ خیال آنا ایک چیز ہے اور خیال کرنا اور دل کو اسکی طرف متوجہ کرنا اور چیز ہے جیسے زید کو بالقصد والا ارادہ دیکھنے کی صورت میں زید کے آس پاس کی چیزیں دیکھ لیتے ہیں تو زید کو دیکھنا بالذات ہے اور آس پاس کی چیزوں کو دیکھنا بالعرض ہے تو درود شریف پڑھتے وقت حضورؐ کا خیال آجانا منع نہیں کیونکہ بالذات تو اللہ تعالیٰ کا خیال اور دُعیان میں مشغول ہے بالعرض حضورؐ کا خیال آیا ہے نیز اللہ تعالیٰ کے سامنے شانِ عبودیت کے اظہار کے وقت مثلاً قیام، رکوع، سجود میں بقصد تعظیم آنحضرتؐ کے خیال لانا شرک ہوگا گو آپؐ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر، کے مصداق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے مطالعہ بریلویت جلد اول

رکعتین بعد الطواف کے متعلق اختلاف: قولہ، فصلی رکعتین اس

اختلاف ہے کہ یہ دو رکعات واجب ہیں یا سنت، مذہب (۱) شافعی، مالک،

نزدیک یہ سنت ہیں (۲) ابوحنیفہؒ سے تین اقوال منقول ہیں سنت، واجب، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر طواف واجب ہو تو یہ دو رکعات بھی واجب ہے اگر طواف سنت ہو تو یہ دو رکعت سنت ہے ہاں اگر واجب بھی ہو تو ان کے نہ پڑھنے سے طواف باطل نہیں ہوتا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث اعرابی ہے، جس میں لا الا ان تطوع ہے یعنی نماز ہجگنا نہ کے علاوہ تمام نمازیں تطوع ہے لہذا رکعتی الطواف بھی تطوع میں داخل ہوگی (۲) اگر یہ واجب ہوتی تو اسکے ترک سے دم واجب ہوتا کمافی سائر الواجبات، جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔

دلائل ابوحنیفہ علی روائۃ الوجوب: (۱) قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين (ہدایہ) یہ آپ کا امر ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے (۲) جابر بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے بعد و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلی (الایۃ) تلاوت فرمائی یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۳) ایک بار عمرؓ مکہ سے نکلنے کے بعد رکعتی الطواف پڑھنا بھول گئے جب وہ مقام ذی طویٰ پر پہنچے تو دو رکعات نماز پڑھی اور یہ کہایہ دو رکعت، طواف کی دو رکعتوں کے بدلہ میں ہیں، عمرؓ کا اتنا اہتمام کرنا وجوب پر دال ہے۔

جوابات: حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اس میں تو دوسرے واجبات کا بھی ذکر نہیں مثلاً صدقہ فطر، وتر وغیرہ کا، نیز وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتی الطواف عند الاحناف بھی فرائض اعتقادی میں داخل نہیں، اور دم ایسے ترک واجب پر ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور رکعات طواف اگر مسجد میں نہ پڑھی جاسکیں تو خارج حرم میں بھی قبل الموت پڑھی جاسکتی ہیں اور یہ قضا نہیں ہوتیں، اسلئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا۔

قوله فبدا بالصفاء (س وفاق ۱۳۹۳ء، ابوداؤد ۱۳۹۵ ترمذی) ”آپؐ نے صفا سے سعی شروع کی“ یہ سعی آپؐ نے سات بار، بائیس طور کہ صفا سے مروہ تک، ایک بار مروہ سے صفا تک دوسری بار، اسکی اصل یہ ہے کہ حضرت اسماعیلؑ جب پیدا ہوا اور انکو پانی کی پیاس لگی تو انکی والدہ ہاجرہؑ پانی کی تلاش کو گئیں، جب نشیب میں پہنچیں تو حضرت اسماعیلؑ ان کی نظر سے

پوشیدہ ہو گئے تو جلد طی کرنے کیلئے سعی کی پھر صفا اور مروہ پر چڑھ کر ان کو دیکھتی اس طرح ان دونوں کے درمیان پھرے کرتی تھیں چنانچہ یہ سعی انہیں کی سنت ہے جیسے آنحضرتؐ نے پورا کیا اب صفا اور مروہ کے درمیان چونکہ مٹی بھر گئی ہے اسلئے وہ شیب باقی نہیں رہا البتہ وہاں نشان بنائے گئے ہیں، تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سعی میں صفا سے ابتدا کرنا چاہئے (کما ذکر فی حدیث الباب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مروہ سے ابتدا کرے گا تو وہ بالاجماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ ابتداء بالصفا واجب ہونا صحیح قول ہے۔

سعی بین الصفا والمروہ کی شرعی حیثیت: مذاہب: (۱) شافعی، مالک اور احمد
(فی روایت) کے نزدیک سعی بین الصفا والمروہ رکن ہے اسکے بغیر حج پورا نہ ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ اور مالکؒ (فی روایت) کے نزدیک واجب ہے اگر کوئی بھول کر چھوڑ دے تو اس پر ترک واجب کیوجہ سے دم واجب ہے (۳) ابن عباسؓ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ اور احمدؒ فی روایت کے نزدیک یہ سنت اور مستحب ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابن عمرؓ وعائشةؓ انه عليه السلام استقبل الناس في المسعى
وقال يا ايها الناس اسعوا فان الله قد كتب عليكم السعي (احمد، ترمذی)

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما، گناہ کی نفی سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے لیکن یہ شعار اللہ ہے اور اس سعی پر حضور اکرمؐ اور حضرات صحابہؓ کی مواعظت پائی گئی لہذا اسکو واجب قرار دیا گیا (۲) نیز فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے اور سعی کے متعلق کوئی دلیل قطعی نہیں۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ کی نقل کردہ حدیث کی سند متکلم فیہ ہے (۲) نیز ہر مقام میں لفظ کتب سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۳) نیز یہ خبر واحد ہے جو بالا جماع ظنی ہے لہذا اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۴) واجب کی ادائیگی کے بغیر بھی حج ادا ہو جاتا ہے باطل نہیں ہوتا، ہاں ناقص رہتا ہے لہذا واجب قرار دینے سے حدیث و قرآن سب پر عمل ہوتا ہے۔

حج کا مسئلہ: قوله 'وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لابل لا بد ايد'، اور حضرتؐ نے فرمایا عمرہ حج میں داخل ہو گیا ہے آپؐ نے یہ بات دو مرتبہ کہی اور پھر فرمایا "نہیں! یہ حکم

خاص طور پر ای سال کیلئے نہیں ہے بلکہ ہمیشہ کیلئے (کہ حج کے مہینوں میں عمرہ جائز ہے)
تشریح: ایامِ جاہلیت میں یہ ایک باطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں بلکہ گناہ
 کبیرہ ہے، اسکو باطل کرنے کیلئے آپؐ نے یہ فرمایا اور حج کو فتح کرا کر عمرہ کرنا حکم دیا۔

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) احمد اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک محرمِ بائج کیلئے یہ جائز
 ہے کہ عمرہ کر کے حج کے احرام کو توڑ دے یعنی فتحِ انج ہمیشہ کیلئے جائز ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور
 شافعیؒ کے نزدیک محرمِ بائج عمرہ کر کے احرام حج کو فتح کرنا حجۃ الوداع کیساتھ خاص تھا یہ بعد
 والوں کیلئے جائز نہیں، دلیلِ حناہ: حدیث الباب -

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن بلال بن الحارث عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ
 ارأیت فسخ الحج بالعمرة لنا خاصة ام للناس عامة فقال ﷺ بل لنا خاصة (ابوداؤد)
 (۲) عن ابی ذر قال کانت المتعة (ای الفسخ فی الحج) لاصحاب محمد ﷺ
 خاصة (ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عثمانؓ انه سئل عن متعة الحج فقال کانت لنا
 لیست لکم (ابوداؤد) ۱ ان روایات سے واضح ہوا کہ فتحِ انج الی العمرہ صرف حجۃ الوداع کے
 ساتھ خاص تھا اور یہ رسمِ جاہلیت کو توڑنے کیلئے تھا جواب: روایات مذکورہ کے قرینے سے لا بد کا
 مطلب یہ ہے کہ ایامِ حج میں عمرے ادا کرنا قیامت جائز ہے اس سے فتحِ انج الی العمرہ مراد نہیں

قولہ: حتی اتی المزدلفة فصلی بها المغرب والعشاء باذان
 واحد و اقامتین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مزدلفہ پہنچ کر مغرب و عشاء کی
 نمازیں ایک اذان اور دو اقامت سے پڑھیں جس طرح آپؐ نے عرفات میں ظہر و عصر کی نماز
 ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی، ان دونوں مقام میں جمع بین الصلوٰتین کرنا مقصد
 یہ ہے کہ وقوفِ عرفہ کیلئے پورا وقت مل جائے اور یہ بھی معلوم ہوا جائے کہ اسی دن وقوفِ عرفہ نماز
 سے بھی افضل ہے عرفہ میں جمعِ تقدیم ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور عصر کے وقت
 پڑھنے سے صحیح نہیں ہوگی اور مزدلفہ میں جمعِ تاخیر ہے کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے
 اور ہر جمع کیلئے امامِ اعظمؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:-

جمع عصر بن کیلئے چھ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وکونہ فی العرفات (۳) امام یا اس کا نائب کا حاضر ہونا (۴) تقدیم الظہر علی العصر (۵) یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت ہونا (۶) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، اور جمع عشائین کیلئے چار شرط ہیں (۱) الاحرام (۲) وکونہ فی الجمر دلفہ وکونہ فی لیلۃ الآخر (۳) تقدیم الوقوف بعرفۃ (۴) والوقت وهو العشاء، امام ہونا اور جماعت ہونا شرط نہیں۔

ثم ہینا مسئلۃ خلافیۃ اخری: ان الجمع بین الظهرین بعرفۃ والجمع بین العشائین بمزدلفۃ هل هما باذان واحد واقامۃ واحدة او غیر ذالک فالاقوال فی الاولی ثلاثۃ وفي الثانية ستة فالثلثة الاول فی الاولی، الاول اداء هما باذان واحد واقامتین والیہ ذهب ابوحنیفۃ والثوری والشافعی واحمد فی روایۃ ومالك فی روایۃ. والقول الثانی: باقامتین من غیر اذان وهو مذهب احمد المشہور۔ والثالث: باذانین واقامتین وهو الاشہر من مذهب مالک۔ والمسألۃ الثانیۃ۔ من جمع العشائین بمزدلفۃ فالاقوال ستة والمشہور منها اربعۃ، الاول اداء هما باذان واحد واقامۃ واحدة وهو مذهب ابی حنیفۃ وابی یوسف وقول قديم للشافعی وروایۃ عن احمد وهو قول ابن ماجشون من المالکیۃ الثانی: باذان واحد واقامتین والیہ ذهب الشافعی وهو قول لمالك والیہ ذهب زفر۔ الثالث: اداء هما باذانین واقامتین والیہ ذهب مالک۔ الرابع: اداء هما باقامتین من غیر اذان والیہ ذهب احمد فی المشہور هو روایۃ عن الشافعی (معارف السنن ۲۱۷/۶-۲۱۸)

کیفیت جمع تاخیر اور تقدیم میں اختلاف مذاہب: (۱) شافعی، زفر، اور طحاوی وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع تاخیر میں دو اقامتیں افضل ہیں (۲) ابوحنیفہ اور احمد کے نزدیک ایک اقامت افضل ہے۔

افضل ہے۔“ دلیل شافعی وغیرہ، حدیث الباب، لا تلتأحناف وحنابلہ

(۱) عن جابر بن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع (أي المن ذلقة) بأذان واحد وإقامة واحدة ولم يَسْجُ بينهما (ابن أبي شيبة)

(۲) عن ابن عمر قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع صلى المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة (مسلم ص ۴۱۴)

جوابات (۱) اگر دونوں نمازوں میں کھانے وغیرہ کا فاصلہ ہو جائے تو دوسری اقامت مسنون ہے اور حدیث الباب فعل ہی پر محمول ہے کہ بعض صحابہ کرام نے اسباب سفر کی مشغولیت کی وجہ سے فصل کیا اور پھر دوسری اقامت کہی چونکہ صحابہ کرام کا یہ عمل آپ کی اجازت سے تھا اسلئے مجازاً آپ کی طرف نسبت کر دی، (۲) نفقہ کا اعتبار سے بچہ جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ہونا چاہیے کیونکہ عرفات میں عمر اپنے وقت سے قبل پر رومی جاری ہے اسلئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے لہذا دوسری اقامت دیا جائیگی بخلاف مزدلفہ میں عشاء کی نماز کو وہ اپنے وقت میں پر رومی جاری ہے لہذا دوسری اقامت کی ضرورت نہیں۔

قوله ثم ركب القموص، پھر آپ ادنیٰ پر سوار ہوئے، الخ قوله فرماھا بسبع حصبات ”تو اسے سات لنگر مارے“ دوسری جہاز را کب افضل ہے یا ماشیاً اس میں

اختلاف ہے، مذاہب (۱) ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تمام رومی جہاز را کب افضل ہے،

دلیل حدیث الباب ہے، (۲) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس رومی کے بعد رومی ہے وہاں

ماشیاً افضل ہے کیونکہ پہلے دونوں رومی کے بعد دعا کرنا مستحب ہے اور دعا و تفرغ حالت مشی میں ہونا

افضل ہے (۲) نیز اکثر لوگ اس وقت حالت مشی میں ہوتے ہیں لہذا را کب رومی کرنے سے لوگوں کو تکلیف

پہونچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیاً افضل ہونا چاہیے اور آخری رومی کے بعد دعا نہیں، نیز فوراً روانہ

ہونا حکم ہے لہذا روانگی کی آسانی کیلئے را کب افضل ہے اور اکثر لوگ اس وقت حالت رکوب میں ہوتے

ہیں لہذا کسی کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔

جواب حدیث الباب میں جو آنحضرتؐ کے رکوب کا ذکر ہے اصل میں وہاں صحابہ کرام کو مناسک

حج دکھلا کر تعلیم دینا مقصد تھا وہ بحالت رکوب آسان تھا اسلئے آنحضرتؐ را کب رومی کئے تھے،

فتویٰ ابو یوسفؒ کے قول پر ہے یہ مسئلہ ابو یوسفؒ نے اپنی نزاع کی حالت میں ابراہیم بن حرامؒ کے سوال

پر بیان فرمایا اور اسی وقت آپ کا: فقال ہوگی۔

قولہ الح بطن محسّر، (شش-ح) | وادی محسّر مزدلفہ منی کے درمیان ایک گھاٹی کا نام ہے محسّر کے معنی ہیں تھک جانا کی جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں خاسنًا وحسینًا، اصحاب قبل کا ہاتھی وہاں پہنچ کر تھک گیا تھا، اسلئے اسے محسّر کہتے ہیں بعض نے فرمایا کہ یہاں ہی اصحاب قبل پر عذاب آیا تھا اسلئے یہاں سے جلد گزر جانا چاہیے جیسے قوم ثمود و عاد کی زمین سے جلد گزر جانا چاہیے، بعض نے کہا موقع حج میں یہاں مشرکین عرب یا نصاریٰ ٹھہر کوٹتے تھے انکی مخالفت کی پیش نظر آنحضرت یہاں سے جلد گزر رہے تھے ہر حال آپ کی پیروی کرنے ہوئے ہر شخص کیلئے مستحب ہے کہ اس وادی میں تیزی سے گزرے ، -

قولہ فصلی بکۃ الظہر | یوم النحر میں آنحضرت نے نماز ظہر کہاں پڑھی اس بارے میں روایات مختلف ہیں اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے ظہر کی نماز منی میں پڑھی (بخاری، مسلم) **فکیف التوفیق ؟**
وجوہ تطبیق (۱) حدیث ابن عمرؓ سے حدیث جابرؓ راجح ہے کہ قال ابن حزم وغیرہ،

(۲) آنحضرتؐ ظہر کی نماز بعد طواف زیارت مکہ ہی میں پڑھی البتہ آپ نے منی میں نفل نماز پڑھی تھی جس کو ابن عمرؓ نے ظہر کی نماز گمان کیا ورنہ ظہر غزوہ تبوک میں پڑھنا لازم آئیگا اب بھی مستحب یہی ہے کہ یوم نحر کو طواف زیارت کمرے اور ظہر حرم شریف ہی میں پڑھے مگر یہ بمشکل مبسر ہوتا ہے کیونکہ اسی دن قربانی وغیرہ بہت کام ہوتے ہیں (۳) ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ آپ نے منی میں ظہر پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اسکے بعد رکعتی الطواف پڑھی اسکو بعض نے صلوٰۃ ظہر سمجھ لیا (۴) اذ انقاد ضانسا قطاء اب ترجیح اس بات کو دی جائیگی کہ آپ نے ظہر مکہ میں پڑھی کیونکہ مکہ میں پڑھنا افضل ہے، (۵) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں حضورؐ مکہ میں نماز ظہر پڑھا کر منی آئے تھے اور دیکھا یہاں جماعت سے نماز پوری ہے تو آپ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے، (استیعاب ص ۱۵۹، بذل الجہود ص ۱۵۹ وغیرہا)

حدیث ۱- عن عائشۃؓ..... | وامن فی ان اعتمر مکان عمرق من التعمیم، وی الفاکھی من طریق عبید بن عمر قال انما سمی التعمیم لان الجبل الذی عن یمن الداخل یقال لہ ناعم والذی عن البسا یقال لہ منعم والوادی نعمان (فتح الباری ص ۵۸۴) ترجمہ حکم دیا کہ مقام تعمیم سے (احرام باندھ کر) اپنے فائزہ عمرہ کے بدرجہ عمرہ کروں،

تشریح

تعمیم مکہ معظمہ سے ڈھائی تین میل کے فاصلہ پر شمال مغربی جانب واقع ہے اب وہاں مسجد عائشہ بنتی ہوئی ہے عام حجاج وہاں جا کر نفلی عمروں کا احرام باندھتے ہیں محل کے تمام مکملوں میں یہ جگہ قریب تر از حد حرم ہے اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ کہاں سے احرام باندھیں گے چنانچہ جمہور علماء کا یہی قول ہے کہ عمرہ کرنے کیلئے خارج حرم جانا واجب ہے تاکہ عبادت میں حل و حرم جمع ہو جائیں اور سفر کی صورت متحقق ہو جائے لہذا انکو عرفات میں ٹھہرنے کا حکم دیا گیا جو خارج از حرم ہے۔

مذہب (۱) مالک اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک بالخصوص تعمیم جا کر ہی احرام باندھنا واجب ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں، (۲) جمہور کے نزدیک محل (خارج حرم) کی تمام جنگلیں مساوی ہیں جہاں سے چاہے احرام باندھ لینا صحیح ہے، (۳) ابن تیمیہ اور غزالی بنزمام بخاری کے ترجمہ الباقی سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ کی طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھنا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے (عینی ص ۱۳۶)۔

دلیل مالک وأصحاب ظواہر | حدیث الباب، دلیل جمہور عن عائشہؓ انھا قالت دخل علو النبی وأنا ابکی فقال ما ذالک و فی آخر الحدیث فامر عبد الرحمن بن ابی بکر فقال احمل أختک فاخرجیها من الحرم قالت واللہ ما ذکر النبی الجمرات ولا التعمیم فلتہل بالعمرۃ فكان اقراراً من الحرم التعمیم فاهلک بعمرۃ (طحاوی ص ۳۰۳، باب المکی میں ید العمرۃ من أن ینبغی لہ ان یحرم بہا) **جواب (۱)** حدیث الباب میں تعمیم کا نام لینا غالباً اسلئے تھا کہ وہ اقرب الی الحرم تھا نہ کہ تخصیص کیلئے کیونکہ حدیث مذکور میں احرام کیلئے صرف محل کی طرف جانیکا حکم دیا کوئی معین خاص جگہ کا نام نہیں لیا، (۲) اگر معتبر کیلئے مکہ سے احرام باندھنا جائز ہوتا (کہا قال ابن تیمیہ وغیرہ) تو عائشہؓ کو تعمیم کیلئے نہ بھیجتے (المغنی ص ۲۸۵، شرح مسلم للنووی ص ۲۸۶، ہدایہ ص ۲۴۶) **قادر** کے ذمہ کتنے طواف ہیں | قولہ وأما الذین جمعوا الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافاً واحداً جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کو جمع کیا تھا (یعنی شروع ہی سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یا بعد میں ایک کو دوسرے کے ساتھ شامل کیا) انہوں نے صرف ایک ہی (یوم النحر) طواف کیا۔ یہ حج کے اہم مسائل سے ایک ہے واضح رہے کہ طواف قدوم کی سنیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور عمرہ تین چیزوں یعنی احرام، طواف، سعی کے مجموعہ کا نام۔ ہونے پر اتفاق ہے۔

احرام عمرہ احرام حج میں قارن کیلئے تداخل ہونا یہ بھی متفق علیہ مسئلہ ہے لیکن عمرہ کے دوسرے افعال یعنی طواف وسعی اور افعال حج یعنی طواف زیارت اور سعی بین الصفا والمروة میں تداخل ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب (۱) شافعی، مالک، احمد وغیرہم کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل واجب ہے یہ عائشہؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، احمدؒ (فی روایت) بخفی، شعبیؒ کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل جائز نہیں بلکہ ہر ایک کے افعال کو مستقلاً ادا کرنا ہوگا، یہ ابو بکرؓ، عمرؓ، عمران بن حصینؓ، شعیبؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے لہذا اشوافع وغیرہم کی رائی کے مطابق قارن مسجد حرام میں جا کر اول طواف قدم جو سنت ہے اسکو ادا کرے گا اور عمرہ کیلئے کوئی عمل نہ کرے گا بلکہ حج کے دیگر افعال کرتا رہے گا تا نیا یوم غریب عمرہ کے افعال کے تداخل کی نیت رکھ کر طواف زیارت مع السعی بین الصفا والمروة کرے گا تا ثانی طواف وداع کر کے رخصت ہو جائے گا تو قارن کے حق میں ان حضرات کے مسئلہ کے موافق تین طواف اور ایک سعی ہر سنگے اور احناف وغیرہم کی رائی کے موافق قارن اول طواف قدم جو سنت ہے اسکو بجالا لے گا تا نیا عمرہ کیلئے طواف سعی کرے گا تا ثانی اپنے وقت پر طواف زیارت کیلئے طواف وسعی کرے گا، رابعاً طواف وداع کر کے رخصت ہو جائے گا لہذا قارن کے حق میں احناف کے مسئلہ کے مطابق چار طواف اور دو سعی ہوں گی،

لا مثل المثلث (۱۱) حدیث الباب (۲) قال النعمان دخلت العرة في الحج الى يوم القيامة اس حدیث کی روشنی میں افعال حج افعال عمرہ کیلئے کافی ہونا چاہیے یعنی عمرہ کیلئے علیہ طواف وسعی کی ضرورت نہیں ہے، (۳) عن عائشہؓ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ الا طوافاً واحداً بین الصفا والمروة (مسلم) (۴) عن ابن عمرؓ من فوقاً من احرم بالحج والعمرة اجزأ طواف واحد وسعی واحد عنهما حتی یجزل منهما جیعاً (ترمذی ص ۱۳) (۵) عن جابرؓ لم یطف النعمان ولا اصحابہ بین الصفا والمروة الا طوافاً واحداً (مسلم ص ۱۳) باب بیان أن السعی لا یتکرر (۶) قال صاحب الہدایہ لان مفعول القرآن علی التداخل حق اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدة وسعی واحد وحلق واحد،

لا مثل ابو حنیفہ (۷) عن ابن عمرؓ انہ جمع بین الحج والعمرة وطاف لهما طوافین وسعی لهما سبعین ثم قال هكذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم طوافی

(۲) وفي رواية دارقطني انه جمع بين حجته وعمرته معا وقال سبيلهما واحد قال فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال هكذا رآيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت (۳) عن ابي بصير بن محمد بن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع بين الحج والعرق فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال حدثني ان عليا فعل ذلك وحديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك (نسائي، نصب الراية منيلا) قال ابن حجر في الدرایة - رواته وثقوه ،

(۳) عن علي بن ابي طالب انه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال هكذا رآيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع (دارقطني منيلا) قال الامام دارقطني فيه الحسن بن عمار هو مشرك الحديث، لكن قال الامام الذهبي فيه وكان من كبار الفقهاء في زمانه ولي قضاء بغداد قال الامام ابن عيينة كان له فضل (ميزان الاعتدال ۵۱۳-۵۱۵) (۴) صبي بن معبد في متعلق مروي ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا فصنعت ماذا انہوں نے جواباً کہا مغیبت فطفت طوافاً العسقی وسعیت سعياً لعسقی ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراً ما انا اس پر عمرؓ نے فرمایا ہدایت لسنة نبیک محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسند ابی حنیفہ رحمہ اللہ علیہ الغاری ص ۱۱۱، محلی) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ کی سنت یہ ہے کہ تارن دو طواف کرے اور دو سعی کرے (۵) حدیث جابرؓ میں ہے آپ نے راکبا طواف کیا (کہا فی مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ آپؐ نے ماشیاً سعی کی لہذا مانا ضروری ہے کہ دو طواف اور دو سعی کی، (۶) قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ملنے کا نام ہے لہذا ہر دونوں عبادت کے افعال پورا پورا اور کرنا ہوگا کہ فی الصوم مع الجہاد و کہ فی الصوم مع الاعتمکاف وغیر ذلک ،

جواب ۱۱ (۱) اگر تلاوت کی مستلالت میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جو کہ فرض ہے جس میں طواف قدم کو تداخل ہو گیا ہے جیسا کہ فرض نمازوں میں تحیۃ المسجد کا تداخل ہو جاتا ہے اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے (۲) طواف واحد سے مراد منی سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا تداخل کرنا مراد نہیں کیونکہ اس کے قبل عمرہ کا طواف کر چکے تھے، (۳) شیخ الہنذ نے فرمایا یہاں طواف سے مراد یہ ہے کہ حج و عمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف

کیا اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ تارن ہونے کی وجہ سے محلل نہیں ہوئے اس پر روایت ابن عمرؓ اور عائشہؓ وال سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں من أحرم بالحج والعمرۃ أجزأه طواف واحد وسعی واحد لهما حتی یحلب منہما جلیعاً اس سے معلوم ہوا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہونا صرف تحلل کیلئے ہے (۴) ہر شخص نے اپنی رؤیت کے مطابق خبر دی جس ایک مرتبہ طواف کر نیکو دیکھا اس نے ایک مرتبہ طواف کر نیکو روایت کیا اور جس نے دو مرتبہ طواف کرنے کو دیکھا اس نے دو مرتبہ طواف کر نیکو روایت کیا، دو مرتبہ کی روایت مثبت زیارت سے لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۵) انکی دوسری دلیل ”دخلت العرقۃ فی الحج“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے دخلت أفعال العرقۃ فی افعال الحج مراد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دخلت العرقۃ فی أشهر الحج اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود ایام جاہلیت کے دستور کو رد کرنا ہے کہ ایام جاہلیت میں اشرار حج میں عمرہ کرنے کو انحراف سمجھتے تھے ۱۰ نئی اس عقیدت کو ختم کرنے کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ دخلت العرقۃ فی الحج، صاحب ہدایہ نے ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جو دلیل عقلی پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ میں تداخل نہیں ہوتا مثلاً دو نمازوں میں تداخل نہیں ہوگا ہاں تداخل کا محل جنائیت ہے رہا سفر وہ تو مکہ تک پہنچ کر افعال ادا کر نیکا وسیلہ ہے اور احترام کے پوشاک پہننے کے بعد تلبیہ و طعنات و محرم کیلئے جو محلل ہے اسکو حرام کر نیکا ذریعہ ہے اور حلق احرام سے نکلنے کا ذریعہ ہے، اُلحاصل یہ تینوں چیزیں وسائل کا درجہ رکھتی ہیں اسلئے ان وسائل پر ارکان کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا مثلاً فعل کی دو گانہ ادا کرنے سے چار رکعت ادا نہ ہوگی (واللہ اعلم بالصواب) (فتح الملہم ص ۲۰۲، بذل مقیلاً، عرف الشذی ص ۳۵، التعلیق ص ۲۰ وغیرہ)

بَابُ دُخُولِ مَكَّةَ وَالطَّوَافِ

مکۃ کی لغوی تحقیق اور وجوہ تسمیہ | مکہ، مکہ سے بنا ہے بمعنی ہلاک کرنا، مہکنا، ڈالنا، وہ گناہوں کو بر باد کر دیتا ہے، اور اس شہر مقدس میں جو شخص ظلم اور کجروی اختیار کرتا ہے اسکو بر باد کر دیتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کوئی بار مکہ معظمہ کے دشمنوں کو ہلاک کیا اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے، یا مکہ معظمہ منکبرین اور سرکشوں سے ریاضا و مجاہدات کرا کے انکی نکر کو بگاڑ ڈالتا ہے، اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے۔

حدیث: عَنْ ابْنِ عَبْدِ قَالٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَلِمُ
 مِنَ الْبَيْتِ الْاَلْيَيْنَيْنِ، قَبْلَ بَيْتِ اَخَانَةِ كَعْبَةَ بْنِ جَارِ كَوْشَةَ هِيَ اَبْرَارُ كَوْشَةَ
 لَكِنْ كَهْتُمْ هِيَ، رُكْنٌ اَسْوَدٌ. رُكْنٌ بَابِي اَنْ دُونُوں كَوْنَايَاں كَهْتُمْ هِيَ، رُكْنٌ عِرَاقِي، رُكْنٌ شَامِي
 اَنْ دُونُوں كَوْنَايَاں كَهْتُمْ هِيَ، رُكْنٌ اَسْوَدُ كُو دُوہری فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ وہ بناء ابراہیمی
 پر ہے، دوسری اس میں حجر اسود واقع ہے رُكْنٌ اَسْوَدُ كَعْبَةَ کے اس رُكْنٌ كَوْشَةَ ہوں جو مشرقی
 دروازہ کے قریب ہے اب وہ زمین سے دو ہاتھ کی بلندی پر ہے حجر اسود اور مقام ابراہیم کے
 درمیان اٹھائیس ہاتھ کا فاصلہ ہے ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب جنت سے حجر اسود کو اتارنا چاہا
 گیا تو یہ دودھ سے زیادہ سفید تھا لیکن بنو آدم کے گناہوں نے اس کو سیاہ کر دیا، قسطلانیؒ نے
 جب گناہ پتھر میں اثر کر کے اس کو سیاہ کر دیا تو گناہوں کے اثر سے دل کا کیا حال ہوتا ہوگا؟
 نیز اس پتھر کو انبیاء علیہم السلام کے مبارک ہاتھ مس کرتے رہے ہیں پھر بھی اس کا رنگ
 سیاہی رہا حالانکہ اس کا تقاضا یہ تھا کہ اس پتھر کی سیاہی دور ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ نے
 ہمیں عبرت دلانے کیلئے اس کی سیاہی کو برقرار رکھا عبد اللہ بن عمرؓ کا بیان ہے کہ حجر اسود اور
 مقام ابراہیم جنت کے یا قوتوں میں سے دو یا قوت ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے نور کو سلب کر
 لیا اور اگر سلب نہ کرتا تو ان کے نور سے مشرق و مغرب روشن ہو جاتے (مسند احمد، ترمذی، ابن جریر)
 اور ان کا نور اسلئے سلب کر لیا کہ اس پر ایمان لانا ایمان بالغیب ہو جائے جو باعث ثواب و اجر
 ہے، قولہ یستلم، استلام کے معنی چھونا ہے چاہے ہاتھ و ذرہ کو ذریعہ ہو یا پورے ساتھ
 یا دونوں کے ساتھ، چونکہ رُكْنٌ اَسْوَدُ رُكْنٌ بَابِي سے افضل ہے اسلئے اس کو پورے دیتے ہیں، ہاتھ یا کسی
 چیز سے اس کی طرف اشارہ کر کے چومتے ہیں اور رُكْنٌ بَابِي کو صرف ہاتھ لگا کر چومنا سنت ہے منہ نہ
 لگانا بہتر ہے (مرقاۃ) لیکن اخبارِ مکہ کے مؤلف امام ابو الولید ازرقؒ المتوفی ۲۱۲ھ جو امام بخاریؒ
 کے ہم عمر ہیں انہوں نے مہارہ سے مسئلہ ایک روایت نقل کی ہے کہ کان رسول اللہ صلوٰ اللہ
 علیہ وسلم یستلم الركن البیانی و یضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر حجر سے
 رُكْنٌ بَابِي کی تعقیل کا قول مروی ہے چنانچہ صاحب بحوالہ الرئیؒ لکھتے ہیں و اما البیانی فیتستلمہ
 ولا یقبلہ و عند محدثو سنۃ و قبیلہ مثل الحجر الا اسود (بحوالہ الرئیؒ)
 اور بقید دونوں رُكْنٌ شَامِي اور عِرَاقِي کو نہ بوس دیتے ہیں اور نہ ہاتھ لگاتے ہیں کیونکہ یہ دونوں درمیانی
 کعبہ میں ہیں حلیم بھی داخل کعبہ ہے اسلئے اسے چومنا سنت نہیں اس طرح اور کسی پتھر فقوہ کو نہ چومنا

چاہیے نہ ہاتھ لگانا چاہیے لیکن احمد نے دو عند مطلوب کو پس دینے کو جائز رکھا ہے لیکن ابن تیمیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں علامہ اور شاہ کشمیری لکھتے ہیں کہ عمر اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا صحابہ کرام کے قائم مقام ہے اسلئے یہ دونوں ہاتھوں سے صحابہ کرام کیلئے اصل ہے (فیض الباری ص ۱۵۰، ارشاد البیہقی ص ۱۵۰)

حدیث ۱۰: عنہ ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بالبيت علیہ السلام

اس بات میں اتفاق ہے کہ بغیر عذر رجال کو طواف وسیع سواری پر کرنا مکروہ ہے اور پیدل کرنا واجب ہے کیونکہ اس میں خشوع و خضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی بغیر عذر سواری پر طواف وسیع کیا تو وہ جینک مکہ میں سے اعادہ کرنا ضروری ہے ہاں اگر عذر کی وجہ سے کیا تو اس پر دم واجب نہیں، اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر کیوں طواف کیا؟ اسکی چند وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

(۱) یہ لوگوں کی تعلیم کیلئے تھا تاکہ تمام لوگ یہ طواف دیکھ کر طواف کرنا سیکھ لیں کما فی حدیث جابرؓ انہ طاف راكباً لیراہ الناس ویستلوعنہ، یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت میں سے ہے اور اونٹنی مرد رہ تھی جس سے اطمینان تھا کہ وہ مطاف میں پیشاب پانچا نہ کرے گی اور دور و راہ میں مجبوری کی حالت میں بھی اونٹ، گھوڑا، حرم شریف میں نہیں لے جاسکتے بلکہ ڈوئی میں طواف کریں، (۲) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے پیدل نہیں چل سکتے کما فی روایت ابن عباسؓ نہانہ قدم مکہ وهو یشتکی فطاف علی راحلہ (ابوداؤد) لیکن بعض نے اس روایت کو آنحضرتؐ کے اس عرو پر حل کیا ہے کہ جس وقت بیماری کی وجہ سے آنحضرتؐ صحرا و مردہ پر بھی چوم نہ سکے،

یہ بھی خیال رہے کہ حضورؐ نے طواف قدوم تو پیدل کیا وہاں رمل بھی کیا اور طواف زیارت جو رملؓ تاریخ کو ہوتا ہے وہ سواری پر کیا لہذا اس حدیث سے اشکال نہیں ہوگا کہ حضورؐ نے طواف میں رمل کس طرح کیا کیونکہ سواری پر رمل تو ناممکن ہے (بذل المجہود ص ۱۱۱، تعلیق ص ۱۱۲، وغیرہا)

الفصل الثانی، عن المهاجر المکی قال سئل جابر عن الرجل یرى البیت

یرفع یدیه فقال قد حججتنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنکنا نفعلہ نأسر بیت اللہ خانہ کعبہ کو دو پکچھے ہی اگر دعا مانگے تو دعا قبول ہوتی ہے اور یہ دعا مانگنا متعدد روایات و انشاء سے ثابت ہے مثلاً ان عمرؓ کان اذا نظر الی البیت قال اللہ وانت السلام و منک السلام فحینا بنا بالسلام (مسند رک، حاکم وغیرہ) لہذا اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے لیکن دعا رفع یدین کے ساتھ یا بغیر دفع کے اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک ہاتھ اٹھانا بدعت ہے اور بقول امام طحاویؒ اور

صاحب ہدایہ اور صاحب درالمنہار عند الاحناف ترک رفع یدین راجح ہے، (۲) احمد شافعی (فی روایۃ) اور احناف (بقول ابن الہمام اور ملا علی قاریؒ) کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے، دلیل مالک حدیث الباب ہے یہ حدیث نائی صحت اور ابوداؤد شافعی میں اس طرح ہے سنن جابر بن عبد اللہ عن الرجل یرفع البیت اُبرفع یدیه؟ قال ما کنت اظن ان اُخذ اُیفعِل هذا الا الیہود حججنّا مع رسول اللہ فلم یکن نفعلہ، دلیل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہ حدیث ترمذی کے موجودہ تمام نسخوں میں فکنا نفعلہ بغیر ہمزہ استفہام اور بجائے نفی کے اثبات کے ساتھ ہے، (۲) عن ابن عباسؓ من فوَعّا ترفع الا یدِی فی سبعِ مواطن وفیہ عند رؤیة البیت (طحاوی) (۳) شافعی نے اس جرح سے مسئلہ روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رآی البیت رفع یدیه وقال اللّٰهُم زدْ هذا البیت تشْرِیفاً وتعظیماً وتکسِیماً ومہابة (مسند امام شافعی ص ۲۲)

جواب (۱) جب نفی واثبات کی روایات میں تعارض ہو تو زیادتی علم کی بنا پر اثبات کی روایات کی ترجیح ہوگی (۲) اثبات پہلی دفعہ دیکھنے پر محمول ہے اور نفی بار بار دیکھنے پر محمول ہے (۳) نفی وجوب کی ہے اور اثبات استحباب کا ہے (مرقاۃ مثلاً، التعلیق ص ۱۷۷ وغیرہا)

بَابُ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ

لفظ عرفہ کا اطلاق نویں تاریخ اور میدان عرفات دونوں پر ہوتا ہے اور عرفہ صرف میدان کو کہا جاتا ہے کہا قال اللہ تعالیٰ فاذا اُفضتُم من عرفات چونکہ اس جگہ کا ہر قسم عرفہ ہے اسلئے بطور جمع عرفات کہا جاتا ہے،

وجوہ تسمیہ (۱) اسی جگہ عمدہ درازنے کے بعد حوائے حضرت آدمؑ کی ملاقات ہوئی اور ایک دوسرے کو پہچانا اسی وجہ سے اس کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ عرفہ معرفہ سے بنا ہے ہم پہچانا، (۲) اسی جگہ جبرائیل امینؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو مناسک حج کی تعلیم دیکر کہا تھا عرفۃ؟ ابراہیمؑ نے جواباً فرمایا عرفۃ میں نے پہچان لیا، (۳) یہ جگہ تمام عالم میں جانی پہچانی ہے ہر بار وہ قبلہ التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے، (۴) تمام حجاج وہاں پہنچ کر اپنے گنہوں کا اعتراف کرتے ہیں اس حیثیت سے اسے عرفہ کہا جاتا ہے (۵) عرفہ علم عظیم کہنا قال اللہ تعالیٰ فہذا الہم

اس روز حجاج کو شرفِ کرامت کا عطیہ دیا جاتا ہے (۶) بعض نے کہا عرفہ بسکون الراہ ہے تم خوشبو چوڑو
 منی میں ذباغ کی وجہ سے بدبو ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں اس جگہ عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بدبو
 سے پاک ہوتا ہے، تنبیہ وقوف عرفہ کا بڑا رکن ہے حتیٰ کہ حدیث میں آتا ہے الحج
 العرفۃ لہذا بحالت نوم بھی اگر وہاں ایک منٹ بھی ٹھہرے تو فرض ادا ہو جائیگا، امام محمدؒ نے لکھا
 ہے حاجی عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے کیونکہ یہ مقام عاجزی و تضرع ہے اکیلا رہنا تکبر ہے نیز
 جہالت کی قہم قبولیت دعا کی زیادہ امید ہے اور حاجی صاحب کیلئے نوس تاریخ کو فجر کی نماز
 منی میں پڑھ کر آفتاب طلوع ہونے کے بعد عرفات چلا جانا اولیٰ ہے، اور اگر طلوع آفتاب
 پہلے روانہ ہو گیا تو بھی جائز ہے جب آفتاب ڈھل جائے تو امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے
 اور پہلے خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو افعال حج کی تعلیم دیں کہا جائے فی حدیث جابرؓ، جمع
 بین المسلمین سے فرشتے کے بعد امام اور حاجی حضرت جبریل رحمۃ اللہ علیہ کے پاس جا کر کھڑے ہوں، اور
 بطن عروہ کے علاوہ پورا عرفات موقف ہے کیونکہ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان
 کو دیکھا تھا اسلئے اس مقام میں کھڑا ہونے سے منع فرمایا ہے اور وہاں جو بھی دعا کرنا چاہے کہے
 چنانچہ علیؓ سے یہ دعا مروی ہے انہ علیہ السلام قال اکثر دعاء و دعاء الانبیاء من
 قبل عشیۃ عرفۃ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ للک ولہ
 الحمد یحییٰ و یمیت و هو حی لا یموت بیدہ الخیر و هو علی کل شی
 قدیر، اللہم اجعل فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً اللہم
 اشرح لی صدری و یسر لی امری و اعوذ بک من وسواس الصدر
 و شتات الامر فتنۃ القبر اللہم انی اعوذ بک من شر ما یلج فی البحر
 و شر ما یتھب بہ الریاح (عناہ)
 (التعلیق صفحہ ۱۰۰، بذل المہر وغیرہ)

بَابُ الدُّعَا مِنْ عَرَفَةِ وَمِنْ ذُلْفَةِ

عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان

مزدلفہ سے ضعف کو قبل صبح صادق منی روانہ کر دینا | حلیثہ ۱۔ عن ابن عباسؓ
 قال انما من قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المنۃ لفتۃ فی ضعفہ اہلہ
 ضعفۃ ضعیف کی جمع ہے کم کمزور اس میں مراد عورتیں اور بچے ہیں، حدیث کا مقصد

ساعت گذارنا واجب ہے اور ایک روایت میں سنت ہے (۶) علامہ ابو الحسن مرغینانی متفق لکھتے ہیں فقط
 ٹھہرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر بغیر عذر ترک کر دیا تو اس پر دم لازم الیگا (حاشیہ نووی ص ۲۱۰، المغنی ص ۲۱۰،
 ہدایہ ص ۲۹۹ وغیرہ) [یوم النحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے متعلق اختلاف]

حدیث ۱۰ عن ابن عباسؓ..... فعمل یلتح أخذنا و یقول ابیہ لا تنحل
 الجمرۃ حتی تطلع الشمس، رسول اللہؐ (ہماری روانگی کے وقت ازراہ محبت والفت) ہماری
 رانوں پر ہاتھارتے اور فرماتے تھے پیارے بچو! سورج نکلنے سے پہلے منارے (جمرو عقبہ) کو لٹکریاں
 نہ مارو، [تشریح] یہ امر متفق علیہ ہے کہ جمرہ عقبہ میں یوم النحر کو سات لٹکریاں مارنا واجب
 ہے اگر کسی نے جمرہ عقبہ میں لٹکریاں نہیں ماریں حتیٰ کہ ایام تشریق گذر گئے تو اس کا حج صحیح ہے اور اس
 پر دم لازم ہوگا، ہاں یوم النحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب شافعی اور شعبی وغیرہ کے نزدیک آدمی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے رمی جائز
 ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں اور وقت میں سنون
 طلوع شمس کے بعد سے لیکر زوال شمس پہلے تک ہے اور اس میں افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی
 طرح چلنے لگے، وقت مباح زوال شمس سے غروب شمس تک ہے یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ
 سے وقت مکروہ شروع ہوتا ہے،

۱ لا مثل شافعی (۱) عن ابن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخص للرعاء
 أن یرموا لیلئاً (ابن ابی شیبہ، دارقطنی) (۲) عن عمر و بن شعیب عن اسیہ
 عن جده أن رسول اللہ یخص للرعاء أن یرموا باللیل وأتیہ ساعة شأ و امن التھان
 (دارقطنی) (۳) عن عائشہؓ قالت أرسل النبیؐ یا مسلمة لیلئۃ النحر ف رمیت الحجر
 قبل الضحی (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۸۲) ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں رمی حجاز کی رخصت
 دی گئی، **۲ لا مثل ائمہ ثلاثہ** (۱) حدیث الباب (۲) وفي رواية ان النبوی صلی اللہ
 علیہ وسلم قدم ضحفة أهله وقال لا تنرموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس (ترمذی)
 (۳) وفي رواية ولا یرموا الجمرۃ الا مصبحین (طحاوی) (۴) عن الفضل بن عباسؓ
 أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر ضحفة بنی ہاشم أن یرتحلوا من جمع بلیہ
 یقول لا تنرموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس (بن ابی شیبہ، حاشیہ ہدایہ ص ۲۵۲)

جواب (۱) پہلی روایت میں مسلم بن خالد الزنجی اور دوسری روایت میں ابو عمرو

لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) ان روایات میں یہ احتمال ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ آخر نوبل گیارھویں بار نوبل کی راتوں سے متعلق ہوں گہا فی الہدایہ ص ۲۵۵، (۳) اور اگر یہ بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعدا کے ساتھ خاص ہوگا لہذا اس پر دوسروں کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا قال محشی الہدایہ کہ ان ثبوت الرمی بخلاف القیاس، (۴) اور عائشہ کی حدیث میں قبل الفجر سے قبل صلوۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۲۵۵، عمدۃ القاری ص ۸۵، التعلیق ص ۲۵۵ وغیرہ)

حدیث: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ يَلْبَسُ الْمُقِيمُ أَوَ الْمُعْتَمِرُ حَتَّى يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ **شرح:** مقیم سے مراد مکہ کا رہنے والا ہے جو عمرہ کرے اور معتمر سے عمرہ کی جو عمرہ کیلئے مکہ آیا ہو لہذا حرف او تنويع کیلئے ہے یعنی عمرہ والا کوئی بھی ہو مکہ کا یا باہر کا حجر اسود کو جو جسے ہی تلبیہ ختم کر دے جب کہ حاجی حجرہ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کرتا ہے یہ حدیث اس باب میں تبعاً لائی گئی کہ اس سے حج کا تلبیہ بند کرنا حکم اشارۃً معلوم ہوتا ہے۔

معقن کے تلبیہ کا حکم: معتمر کے قطع تلبیہ کے متعلق اختلاف، **مذاهب** (۱) مالک کے نزدیک جب ہی معتمر کی نظر بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کر دے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک افتتاح طواف فی صلب حجر اسود کا استلام کرے تو تلبیہ بند کر دے،

نیل مالک: قَالَ سئل عطاء مَتَى يَقْطَعُ الْمُعْتَمِرُ التَّلْبِيَةَ فَقَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِذَا دَخَلَ الْحَرَمَ (بیہقی) **لا سئل ائمہ ثلاثہ** (۱) حدیث الباب (۲) وعن ابن عباسٍ: مَنْ شَرَعًا أَنْ كَانَ بِمَسْجِدٍ عَنِ التَّلْبِيَةِ فِي الْعَرَةِ إِذَا اسْتَلَمَ الْحَجَرَ (ترمذی)

جواب: اثنان عشر حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں۔

متی تقطع التلبیۃ فی الحج: **مذاهب** (۱) مالک، سعید بن المسیب، حسن بصری کے نزدیک کہ حاجی جب عرفات کو روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے (العمدہ ص ۱۶۱) (۲) اور بعض کے نزدیک وقوف عرفہ کے وقت تلبیہ بند کر دے، (۳) جمہور کے نزدیک حجرہ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کر دے،

دلیل مالک وغیرہ: حدیث أسامة بن زيد أنه قال كنت ردف رسول الله عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتلهيل (شرح معاني الآثار ص ۲۵۵) جب مشیہ وعرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ حضور اسوقت تلبیہ بند کر دیتے تھے

لا تلبس جہور: (۱) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ ارْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ

من جمع الی مؤلف فلم یزل یلقی حق فی جمرة العقبة (بخاری ص ۲۰۱، مسلم ص ۲۱۱، سنن مزی)
اجتماع صحابہ، امام محمدؒ فرماتے ہیں اس پر صحابہ اور تابعین کا اجماع منقول ہو چکا ہے کہ حمزہؓ عقبہ کی رتی تک
حج میں تلبیہ جاری رکھے (طحاوی ص ۲۵۵)

جواب ۱۱ (۱) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ وہیل کے جنس سے زیادتی نہیں کرتے تھے، اس سے
تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی، (یعنی) (۲) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ، بروہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ
مروی ہے ان کی روایات سے یہ اثبات ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر وہیل میں مشغول ہونے کی
وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے کیونکہ تلبیہ
کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے،

یہ بات بھی واضح رہے کہ (۱) ابو حنیفہؒ، شافعی اور ثورثیؒ کے نزدیک پہلے پھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ
بند کر دے، (۲) احمدؒ واسحقؒ وغیرہ کے نزدیک حمزہؓ عقبہ کی رتی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رکھے،

دلیل اُحناف و شوافع، عن الجوائد عن عبد اللہ بن مقیت الی النبویؐ، اللہ
علیہ وسلم فلم یزل یلوحتی فی جمرة العقبة بادل حصاة (بہقی، عمدۃ القاری ص ۱۶۶)
دلیل احمد و اسحاق، فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ثم قطع التلبیہ مع اخر حصاة
ہے، **جواب** یہ زیادہ غریب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی دوسری روایت میں یہ نہیں ہے بلکہ تمام
روایت میں رمی الجمرة عقبہ موجود ہے، نیز فضل بن عباسؓ کے علاوہ کسی صحابی سے منقول نہیں کہ
آنحضرتؐ رمی جمار کے درمیان تلبیہ کہا لہذا حدیث الی وائل کی ترجیح ہوگی (بذل ص ۱۱۱، ہدایہ ص ۱۱۱، اذکار ص ۱۱۱)

بَابُ رَمَى الْجَمَارِ

جمار یا حمزہ کی جمع ہے، ہم حمزہ لکھتے اور جمار حج ان سکون بڑوں کا نام ہے جو مناروں پر مارے جاتے ہیں پھر
ان مناروں کو جمرات کہتے ہیں جن پر یہ لکھریں مارے جاتے ہیں کیونکہ وہاں لکڑی کا اجتماع ہوتا ہے اور
جن حجاج کے لکھریاں قبول ہوجاتی ہیں وہ غائب کردی جاتی ہیں صرف غیر مقبول لکھری وہاں رہتے ہیں
ورنہ اگر سال لکھ کر پہاڑ لگ جایا کرتے (ابن کثیر)، جن جمرات پر لکھریاں پھینکی جاتی ہیں وہ تین ہیں
جرمہ اولی، جرمہ وسطی، جرمہ عقبہ یہ تینوں جمرات مٹی میں واقع ہیں اور دسویں ذی الحج (بقرعہ کے روز)
کو صرف جرمہ عقبہ پر سات لکھریاں پھینکی جاتی ہیں پھر گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں کو تینوں
جمرات پر تیس لکھریاں مارنا واجب ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ وہاں حضرت اسماعیلؑ نے اس طرح

شیطان کو لکڑیاں مارنے تھے اور حضرت آدمؑ نے ایلیس کو ان مقامات میں لکڑیاں مارنے تھے اب مسلمانوں کو ان انبیاءؑ کی نقل اتارنا ہے (اشعۃ اللمعات)

کیفیت رمی جہار حدیث ۲۔ عن عبد اللہ بن مسعودؓ انہ انفقوا الى الجرف الکبریٰ فجعل البیت عن یسارہ یعنی عن یمینہ، حضرت ابن مسعودؓ جہرہ کبریٰ (عقبہ) کا استقبال کرتے ہوئے اس طرح کھڑے ہوئے کہ خانہ کعبہ اسکی بائیں جانب اور منیٰ الکی دائیں جانب تھا، یہ جمہور کا مسلک ہے لیکن جہرہ اولیٰ اور حرہ واسطی کی رمی کے وقت جانب شرق کھڑا ہونا اور استقبال قبلہ کرنا مستحب ہے اور بعض کے نزدیک ہر جہرہ کی رمی رو قبضہ ہو کر کی جائے ہاں جہرہ عقبہ کی رمی کعبہ کو جانب پشت کر کے کی جائے یہ حدیث ان سبے خلاف ہے ہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام جہرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے،

قوله الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یوں تو پورا قرآن آنحضرتؐ پر نازل ہوا ہے لیکن اس موقع میں خاص طور پر سورۃ بقرہ کا ذکر اس مناسبت سے کیا گیا ہے کہ اس سورت میں حج کے احکام و افعال مذکور ہیں (فتح الباری ص ۲۷۶ و جزوہ)

باب الہدیٰ

ہَدًیٰ یعنی الہاد، و سکون الدال ہم ہدیکے جمع ہے، طریقہ، سیرت، شریعت میں ہدٰی ان جانوروں کو کہتے ہیں جو حرم شریف میں طلبِ ثواب کی خاطر ذبح کئے جاتے ہیں، اونٹ، بیل، اور بھینس کی ہدیٰ بالاتفاق جائز ہے، دنبہ، بھیر اور بکری کی ہدیٰ امام اہل حنفیہ کے نزدیک جائز اور دیگر ائمہ کے نزدیک ممنوع ہے ہدی صرف زمین حرم کے ساتھ مخصوص ہے کہا قال اللہ تعالیٰ ثم اسلمھا الى البیت العتیق اور قربانی ہر جگہ میں ہو سکتی ہے کہا قال اللہ تعالیٰ فصل لربک وانحر، آنحضرتؐ حجۃ الوداع میں سوڑا اونٹ بطور ہدیٰ لے گئے تھے (بخاری) اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ عود علیہ السلام میں سرشار اونٹ اور اسکی قضاء میں ساتھ اونٹ لے گئے تھے،

وجہ تسمیہ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بندہ دربارِ خداوندی اس جانور کی قربانی کا ہدیہ بھیجتا ہے

حدیث ۱۔ عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلو اللہ علیہ وسلم الظہر بذی الحلیفۃ ثم دعا بنا قتبہ فامشعر حافی صفحۃ سنامھا الا یمین، آنحضرتؐ نے حج واداع کے موقع پر مقام ذوالحلیفہ میں ظہر پڑھی اور وہیں سے احرام باندھا، یہ جگہ اہل مدینہ کا میقات ہے،

جو رینہ منورہ سے تقریباً تین میل کے فاصلہ پر ہے اب اسے بڑھائی کہا جاتا ہے، نیز

اشعار و تقلید کی حکمتیں اور سنیت اشعار میں اختلاف قول و فاعل شعس ہا، اشعار کے معنی علامت لگانا، کوہاں چرنا، شرع میں اشعار کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کے کوہاں میں نیزے سے کچھ زخم کر دیا جائے اگر معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور تقلید کیا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں جو تہ یا ہڈی یا کوئی رسی لٹکا دیا جائے، اس میں بہت سی حکمتیں ہیں مثلاً ڈاکو یا جو اس پر حملہ کرے اور راستہ میں ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر زخم کیا جائے تو اس کا گوشت اس علامت کی بنا پر فقط فقرا کھا سکتے ہیں، ہدی کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہے تو اس کے پیچھے پیچھے مخرنک کر گوشت حاصل کر سکیں اور اگر جانور راستہ سے ہٹ جائے تو لوگ اسے اس کی جگہ پہنچا دیں، جمہور اس بات پر متفق ہیں کہ تقلید سنت ہے اور یہ ہر جانور کے ساتھ کیا جاسکتی ہے لیکن اشعار صرف اونٹ یا لگائے میں کیا جاتا ہے، بکری، دنبہ اور بھیر و غیرہ میں نہ کیا جاتا کیونکہ یہ جانور میں بہت کمزور ہوتے ہیں ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں چونکہ اس کام میں کوئی برائی نہ تھی اس لیے اسلام نے اسے باقی رکھا یہ فصد خنہ اور زخم پر داغ لگانے کی طرح ہے، لیکن اشعار کی سنیت ہونے کے متعلق کچھ اختلاف ہے،

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنیت ہے (۲) ابو یوسف اور محمد کے نزدیک جائز ہے (۳) ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے (ہدایہ ص ۲۶ باب التمتع)

دلیل ائمہ ثلاثہ یہ رسول خدا اور خلفاء راشدین سے مروی ہے (ترمذی) لہذا اسکے مستون ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا، **دلیل صاحبین** چونکہ اشعار میں مثلہ کرنا بھی پایا جاتا ہے اور مثلہ کی ممانعت بالکل آخر میں وارد ہوئی لہذا اس کی سنیت باقی نہ رہی نہ زیادہ سے زیادہ جائز کہا جاسکتا ہے، **دلیل ابو حنیفہ** اشعار کرنا جانور کو بالیقین مثلہ کرنا ہے اور یہ منع ہے اس لیے اشعار بھی کم از کم مکروہ ہوگا،

جواب (۱) محمد اور مسیح کے مابین تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے، (۲) واضح ہے کہ اعلم الناس بحدیث ابی حنیفہ امام حمادوی فرماتے ہیں کہ امام اعظم نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کیونکہ وہ لوگ اتنا گہرا زخم کرتے تھے کہ بے اوقات زخم مریت کرنے کی وجہ سے ہدی ہلاک ہو جاتا تھا اندیشہ ہو جاتا ہے اور بعض مکہ مکرمہ پہنچتے پہنچتے اس میں کیرے پڑ جاتے تھے نفس اشعار ان کے نزدیک بھی مکروہ نہیں بلکہ جو شخص اشعار کرنا نہیں جانتا اس کے لئے مکروہ ہے، دیکھو آج عموماً اونٹ کو زخم کرتے ہیں پھر نہیں کرتے کیونکہ جانتے نہیں مالا لک اونٹ میں سخت ہے (۳) بعض نے کہا امام اعظم کے نزدیک اشعار مکروہ نہیں بلکہ اشعار کو قلاوہ ڈالنے پر ترجیح دینا مکروہ ہے یعنی قلاوہ ڈالنا

اولیٰ ہے اگرچہ اشعار بھی سنت ہے کیونکہ تقلید حضورؐ سے ہمیشہ ثابت ہے بخلاف اشعار کے، نیز حضرت جوہدیؒ نے لکھے تھے اس کے مجموعی تعداد چھتیس تھی ان میں صرف اشعار کا ذکر ایک کے متعلق ہے بقیہ میں تقلید ہے اس سے اشارہ ملتا ہے کہ تقلید اولیٰ ہے (کذا قال التوب پشنتی حنفی فشن حہ علی المصابیح) عائشہؓ سے روایت ہے انھا اُثِّل الیہا اتشعر یعق البدنۃ فقال ان شئت انما تشعر لتعلم انها بدنة (معنی ابن ابی شیبہ ص ۱۷۱) ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان شئت فاشعر الہدی وان شئت فلا تشعر (معنی ابن ابی شیبہ) اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اشعار سنت نہیں بلکہ مباح ہے

”صرف ہدی بھیجنے سے ان میں محرم نہیں ہوتا“

حدیث ۱۔ عن عائشةؓ ثلاث فقلت قلا لئلا بدن النبیؐ بیدی..... فما حل علیہ شیء کان أحل لہ“ یہ واقعہ آنحضرتؐ کے حج سے ایک سال پہلے ۹ھ کا ہے، جب آپؐ نے ابو بکرؓ کو حج کے موقع پر اہراج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا تھا، حضرت عائشہؓ کو یہ خبر پہنچی تھی کہ ابن عباسؓ ہدی بھیجنے والے کو محرم مانتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تک مکہ میں اسکی ہدی ذبح نہ ہو جائے تب تک یہ تمام ممنوعات احرام سے بچے، ان کے جواب میں آپؐ یہ فرما رہی ہے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہو جاتا، ابن عمرؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ، نخعیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم بھی فرماتے تھے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم ہو جاتا ہے لیکن ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہ و تابعین کے نزدیک وہ محرم نہیں ہوگا بلکہ حلال رہے گا، دلیل حدیث الباب ہے۔

جواب ۱۔ (۱) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہم کو شاید یہ حدیث پہنچی نہیں، (۲) حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب عائشہؓ کی اس روایت کا علم ہوا تو انہوں نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا، (۳) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے انکار کو استحباب تشبہ بالمحرمین پر حل کیا جائے، مزید ملاحظہ کیلئے اعلیٰ السنن ص ۲۳ وغیرہ ملاحظہ ہو،

حدیث ۲۔ عن ابی صبیحہؓ..... فقال ان کبھا فقال انها بدنة ..

تشریح۔ یہاں ہدی کو بدنہ اسلئے کہا گیا کہ مسلمان ایسے جانور کو کھلا بلا کر خوب موٹا کرتے تھے جیسے دور حاضر میں بعض بعض لوگ اپنی قربانی سال بھر تک کھلا بلا کر موٹا کرتے ہیں کیونکہ بدنہ کے معنی ہے ڈیل اور لکیم و تخیم جانور، اسلئے بکری، بھیر اور دنبہ کو بدنہ نہیں کہا جاتا ہے صرف اونٹ اور گائے کو کہا جاتا ہے، اسلئے باری تعالیٰ کا قول والبدن جعلناھا لکم من شعائرنا“

میں بھی اونٹ اور گائے ہی مراد ہیں، قولہ قال ان کبھا و یلا فی ثلاثیۃ و الثانیۃ، دوسری اور تیسری بار میں فرمایا تجھ پر افسوس ہے ارے سوار ہو جاؤ،

اختلاف مذاہب (۱) بعض علما نے فرمایا کہ بدن یعنی ہدی کے اونٹ پر سوار ہونا واجب ہے (۲) احمد اور اسحق، شافعی (فی روایۃ) اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور سامان لا دنیا بھی جائز ہے، (۳) ابو حنیفہ، مالک، شافعی (فی روایۃ) کے نزدیک مجبوراً اور ضرورتاً بشرطیکہ سواری سے جانور میں عیب پیدا نہ ہو جائز ہے اور سامان لا دنیا ضرورتاً بھی جائز نہیں،

دلیل بعض علماء حدیث الباب ہے کیونکہ یہ امر واجب کیلئے ہے،
دلیل احمد و اسحق حدیث الباب ہے کہ اس میں آنحضرتؐ اسکو سوار ہونیکا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی لہذا معلوم ہوا کہ مطلقاً سوار ہونا جائز ہے،

دلیل ابو حنیفہ، مالک، شافعی عن ابی الزبیر قال سمعت جابر بن عبد اللہؓ

سئل عن رکوب الہدی فقال سمعت النبیؐ یقول ان کبھا بالمعروف اذا البنت الیہا حتی تجد ظہراً (مشکوۃ ص ۲۲۱) اس حدیث سے معلوم ہوا دو شرطوں سے ہدی پر سوار ہونا جائز ہے ایک یہ کہ حاجی اس پر مجبور ہو، دوسری یہ کہ سواری کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اسے دوڑا کر یا مار پیٹ کر عیب دار نہ کر دے،

جوابات (۱) حدیث ابی الزبیر کے قرینے سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں امر واجب کیلئے نہیں ہو سکتا اور حدیث الباب میں وہ شخص مجبور ہی تھا اسلئے اسکو سوار ہونے کیلئے فرمایا،

حدیث ۱۔ عن ابن عباسؓ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا تکل،

منہا انت ولا أحد من أهل وقتک، **تشریح** خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہدی کا جانور حرم شریف

میں پہنچ کر وقت پر ذبح ہو تو اسے ہدی والا بھی کھا سکتا ہے اور دوسرے امر و فقیر بھی، اور اگر ہدی

راستہ میں قریب المرگ ہو جا تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ ہدی کی طوع کلمہ ہے تو اسکو ذبح کر دے اور غلاہ

کو خون میں رنگ کر اسکی گردن پر نشان کر دے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھائیں اور ہدی والا نہ کھائے

اور اسکے رفقاء، اغنیاء بھی نہ کھائیں یہ اسکی قربانی ہے چنانچہ قربانی کا جانور اگر قربانی کے دنوں میں

ذبح ہو تو قربانی کر نیوالا اور سارے مسلمان غنی، فقیر کھائیں اگر وقت سے پہلے ذبح کرنا پڑے تو بعض

صور توں میں صرف کھائے گئے ہیں قربانی کر نیوالا اور امراء انہیں کھا سکے ہیں یہاں بھی ایسا ہے،

اور بعض صورتوں میں اسکے احکام جدا گانہ ہیں (انظر فی المطولات) حدیث الباب میں

مع رجل وامرء فیہما ، میں رجل سے مراد ناجیر بن جذب اسلمیؓ ہے ، اوہ اور ان کے ساتھیوں کو کھانے سے اسلئے منع فرمایا کہ سب حضرات غنی تھے ، اور اگر وہ بدی واجب ہے تو اسکو حق ہے کہ اس بدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ ذبح کر کے خود کھالے یا دوسروں کو کھلاوے یا بیچ ڈالے لیکن اسکی بجائے دوسری بدی روانہ کرنا ہوگا ، (ہدایہ ص ۱۶۷ ، التعلیق ص ۱۶۷ ، مرقاة وغیرہ)

حدیث :- عن عبد اللہ بن قسط قال ان اعظم الايام عند الله يوم النحر

ثم يوم القر سوال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کا دن افضل ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عشرہ ذی الحجہ کے تمام ایام افضل ہیں ؟

اسکا حل علامہ طیبیؒ اس طرح فرماتے ہیں کہ قربانی کا دن عشرہ ذی الحجہ میں سے ایک دن ہے لہذا وہ بھی افضل ہے فلا تعارض ، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کا آخر عشرہ عظم الايام ہے اس تضاد کو یوں دفع کیا جائے کہ عشرہ ذی الحجہ حرام مہینوں میں افضل ہے اور عشرہ رمضان مطلق طور پر تمام دنوں میں افضل ہے ، یہ سب ہی افضل ہے مختلف جہات سے ، رمضان میں روزہ رکھے جاتے ہیں اور اسکے آخری عشرہ میں اعتکاف ہوتا ہے اس جہت سے آخر عشرہ افضل ہے اور چونکہ ذی الحجہ میں حج کے افعال ادا ہوتے ہیں اور قربانی کی جاتی ہے اس اعتبار سے یہ افضل ہے ،

قولہ ثم يوم القر اس سے ذی الحجہ کی گیارہویں تاریخ مراد ہے اس دن کو قر کا دن اس لیے کہتے ہیں کہ ادا مناسک کی مشقت برداشت کر نیچے بعد میں اسی دن حاجیوں کو سکون و قرار ملے گا ، اشکال حدیث میں آتا ہے عرذہ دن سب سے افضل ہے ؟

جواب قر کا دن ان دنوں میں سے ایک دن ہے جو افضل ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ قربانی کے تین دنوں میں افضل دن ، دسواں پھر یوم القر یعنی گیارہواں پھر یارہواں اور ہفتہ کے دنوں میں جمعہ اور سال کے ایام میں عرذہ افضل ہے ،

قولہ فطفقن بن دلفن الیہ بأیتھن یبدا ، قشش یح جب بائج یا چھ کی تعداد میں آپ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہراونٹ اُنحضرت کے دست مبارک کی برکت حاصل کرنے کیلئے چاہتا تھا کہ حضورؐ میری قربانی پہلے کریں اسلئے ہر ایک اپنی گردن پیش کرتا تھا ، اسکو شیخ الادباء مولانا حمید الرحمنؒ رئیس دارالعلوم دیوبند نے "لامیۃ المعجزات" میں اسطور

لکھا ہے تسدع البدن تحب کلھا ۝ ان یضحو أو لا ۝ یعنی قربانی

کے اونٹ اس تمنّا میں جلد جلد آگے آ رہے تھے کہ سب سے پہلے ان کی قربانی کی جائے یا انکے ہاتھ پیر باندھے جائیں ، اور ایک عارف نے کہا کہ ہم آسمان سموار سر خود نہادہ برکت پامیدانکے دروازے بشکار خواہی آمد ، سب جانتے ہیں کہ شکار ، شکاری سے بھاگتے ہیں مگر محبوبان خدا ایسے شکاری ہیں کہ ہر شکار اپنی اپنی گردنیں اللہ کے سامنے قربانی یعنی شہادت کیلئے پیش کرتے ہیں بلکہ عشاق تو اپنے دل قربانی کیلئے پیش کرتے ہیں یہ حضور کی محبوبیت کا زندہ جاوید معجزہ ہے کہ جانور بھی محبوب کے ہاتھ سے ذبح ہو جائے کو زندگی سے بہتر جانتے ہیں جو ان فوں ہی کا خاتمہ ہو سکتا ہے ،

بَابُ الْحَلْقِ

حدیث ۱۔ عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلو اللہ علیہ وسلم حلق رأسہ فی حجة الوداع ، احناف اور شوافع کا قول صحیح یہ ہے کہ یوم نحر کے دن رمی جمار کے بعد حج میں حلق یا قصر واجب ہے ، دلیل بانی تم کا قول ثمالیقضوا تقشہم (حج ۲۹) ”پھر اپنا میل کچیل دور کر لیں“ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں سر منڈانا ، ناخن لٹانا اور مونچھیں تراشنا ، میل کچیل کو دور کرنا ہے کیونکہ لغت میں قفّ میل کچیل کو کہتے ہیں ، میل کچیل والی عورت کو امراۃ قفّہ کہتے ہیں اس میں اتفاق ہے کہ حلق افضل ہے قصر سے کیونکہ آپؐ نے محققین کیلئے تین مرتبہ رحمت کی دعا کی اور خود آپؐ نے حلق کیا ہے اور اس میں زیادہ نڈال ہے کیونکہ اہل عرب سر پر بالوں کا رکھنا زیادہ پسند کرتے تھے اور بال کاٹنے کے معنی مکمل طور پر سر منڈانا ہے ، یہ بات واضح ہے کہ گنجا شخص بھی اہرام کھولتے وقت سر پر استرو پھرے اور جو روزانہ عمرہ کرے وہ بھی ہر دفع سر پر استرو پھر لیا کرے ، عورتوں کیلئے قصر ہے اپنی عمارت سے سردی ہے کہ نئی آنے فرمایا عورتوں پر حلق نہیں ان پر صرف قصر ہے ، اسی طرح عائشہؓ سے یہودی ہے ، عورتوں کیلئے حلق حرام ہے کیونکہ یہ انکے حق میں مثلاً ہے ، اسلئے نبیؐ کی ازدواج میں سے کسی سر نہیں منڈایا اور بالوں میں سے صرف ایک پورے برابر کاٹ دیں کہما نقل من عمرہ (بدائع الصنائع ص ۱۳)

حلق کے مقدار میں اختلاف [امذ اھب] (۱) ملکہ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا کٹنا صحیح ہے (۲) ابو حنیفہؒ شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک بعض حصہ حلق یا قصر واجب ہے ، وجوب ادا ہو جائیگا البتہ پورے سر کا منڈانا افضل ہے ،

دلائل مالکؒ و احمدؒ (۱) قولہ تم محققین رؤسکم (الاۃ) اس تو تمام سر کو کچھ ہیں

لہذا تمام سر کا خلق واجب ہوگا ، (۲) اُن النبی مخلوق جیسا کہ واسمہ وقال الخذ واعنی مناسکک ،
دلائل الوحیہ وشافعی | عن ابن عباس قال قال معاویہ انی قصصت من رأس النبی (متفق علیہ)
 یہاں حرف من تبصیر ہے جس سے بعض سر کا قدر معلوم ہوتا ہے (۲) عن معاویہ اُنه أخذ من اطراف
 شعر النبی (مسند أحمد) اس کے بھی سر کے بعض حصہ کا بال کا ثبوت ہوتا ہے ، (۳) عبادات میں
 جو تعالیٰ سر پر سے سر کا قائم مقام ہو جاتا ہے کافی مسح الرأس نکلنا ہینا ، جواب | آیت قرآنی اور
 حدیث افضلیت پر محمول ہے جس کا قائل حنفیہ اور شافعیہ بھی ہیں ، لہذا انھوں نے مابین کوئی تعارض
 نہیں ، یہ بات واضح رہے کہ الوحیہ نے بعض حصہ سے قدر معذ بہ یعنی ربع رأس مراد لیتے ہیں کیونکہ ان کے
 نزدیک اعتبار ربع ایک قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے اس اصول کی تائید حدیث وصیت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ
 آنحضرت نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی اور فرمایا الثلث کثیر (بخاری ص ۴۸۷) کن بالوصایا اس کے
 معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدار معذ بہ مادیون الثلث ہے جو ربع ہے اور شافعی نے نزدیک بعض حصہ سے
 کم از کم تین بال مراد ہیں (واللہ اعلم بالصواب) (عینی ص ۱۳۷ ، ہدایہ ص ۱۵۸ ، شرح نوادی ص ۴۷ وغرہ)

حدیث ۱ : عن ابن عباس قال فی معاویہ انی قصصت من رأس النبی عند المسوۃ
بمشقص " تحقیق مشقص | مشقص کے معنی تیر کا پیکان ، لہذا دھار دار تیر مجازاً فہمی کو بھی
 کہتے ہیں لہذا ابڑے ہونے بال کسی چیز پر رکھ کر تیر کی نوک سے کاٹ دے یا فہمی سے کاٹ دے ،
امشکال | محدثین اس حدیث کو بہت مشکل قرار دیا کیونکہ حجرہ الوداع میں آنحضرت نے قرآن کیا تھا کہ مراعاتاً
 اور قرائتاً میں بال صاف کرتا ہے کہ مرہوہ ہیں ، نیز اس جے میں تو آنحضرت حتیٰ کی تھا نہ کہ قصہ یہ قصہ عمرہ القضاء میں بھی نہیں
 ہو سکتا کیونکہ اس وقت حضرت معاویہ اسلام نہ لائے تھے بلکہ آپ فتح مکہ کے دن ایمان لائے اس کا حق یہ بتایا کہ شاید یہ عمرہ عوار
 میں ہو گا جب عمرہ حنین سے فارغ ہو کر حضور نے راتوں رات عمرہ کی تھا اس وقت حضرت معاویہ مسلمان ہوئے تھے لیکن ان جواب
 پر یہ اشکال ہے کہ بعض روایت میں ذالک فی حجرہ کے الفاظ وارد ہیں اب اس کا حق ملاسن تو قریشی حنفی نے یہ بتایا کہ قصہ عمرہ الوداع
 میں نہیں ہوا لہذا معاویہ کا یہ کہنا " حضرت من رأس النبی عند المرہہ صحیح ہے اور روایت میں ذالک فی حجرہ کے الفاظ رواۃ سے
 خطاً یا نسباً نا صواب ہوئے ہیں ، نیز حضرت معاویہ صلح حدیبیہ کے دن ایمان لائے تھے جس پر متعدد دلائل موجود ہیں جو " امیر معاویہ
 پر ایک نظر ، وغرہ رسائی میں ملتا ہے ہر طرح کے دلائل و کفایہ سے مرالظہن (روای نامہ) میں اسلام قبول کیا اور انکی والدہ
 ہند نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا اور معاویہ نے اسلام پہلے قبول کر لیا مگر اس کا اظہار فتح مکہ کا دن کیا جیسے حضرت عباس
 بن عبد المطلب قدیم الاسلام تھے مگر اظہار فتح مکہ میں کیا لہذا یہ تقریر عمرہ عوار میں ہوئی (عینی ص ۱۳۷ ، تعلیق الصبیح ص ۴۸)
 وغرہ ہا کہتے

باب ۱: عن عبد الله بن عمر بن العاص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف في حجة الوداع، حضور مٹی میں اپنی ناک پر اسلے کھڑے رہے کہ لوگ حضور سے حج کے مسائل دریافت کر لیں اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ علماء کو بھی ایسا وقت نکالنا چاہیے کہ لوگ ان سے ملکر مسائل پوچھ سکیں،

مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم

قولہ: فمأسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شیء قدم ولا آخر الا قال افضل ولا حرج، یوم النحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار مناسک ہوتے ہیں، یعنی حجۃ العقبۃ، نحر (قارن اور متمتع کیلئے)، حلق یا قمر، طواف زیارت، ان مناسک کا بالترتیب ادا کرنا سنت ہے یا واجب اس میں اختلاف ہے،

مذہب (۱) شافعی، ابویوسف، محمد اور احنف کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، (۲) احمد کے نزدیک اگر خلاف ترتیب سہواً، نسیاناً یا جہلاً ہو تو کوئی دم وغیرہ واجب نہیں اور اگر عمداً ہو تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں اسکا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر دم واجب نہیں، دم واجب ہے (انصاف ص ۴۷، مفتی طحطاوی) (۳) مالک کے نزدیک تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے لیکن تقدیم حلق علی النحر یا تقدیم نحر علی الرمی پر دم واجب نہیں اور تقدیم طواف زیارۃ علی الرمی جائز نہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں، (۴) ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے نینوں مناسک کے مابین ترتیب واجب ہے لہذا مطلقاً خلاف ترتیب کی صورت میں دم واجب ہوگا البتہ طواف زیارت کو بقیہ افعال پر مقدم کرنے سے دم واجب نہیں ہوگا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ و صاحبین (۱) حدیث البیضا (۲) عن ابن عباس ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن قدم شيئا قبل شي الا قال لا حرج لا حرج (طحاوی ص ۲۵۹)

دلیل ابو حنیفہ قول ابن عباس من قدم شيئا من حجه أو آخره فليهرق لذلك دماً (ابن ابی شیبہ، طحاوی، نصب الراية ص ۱۲۶ باب الجنایات) بعض نے اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا لیکن امام احمد نے ان کے متعلق فرمایا لا بأس بہ

اور درایہ پہلے میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن اور طحاوی کی سند کو احسن منہ قرار دیا گیا لہذا یہ قابل حجت ہے۔

جوابات (۱) فلیہرق لذلک دماً کا قائل ابن عباسؓ، لاخرج کے راوی بھی ہیں لہذا معلوم ہوا کہ لاخرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں بلکہ نفی اثم مراد ہے کیونکہ صحابہ کرام کیلئے یہ حج کا پہلا موقع تھا اسلئے وہ حضرات اکثر مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزول احکام کے وقت ناواقفیت عذر بن سکتی ہے اور نفی اثم وجوب دم کی منافی نہیں جیسا کہ کسی محرم کو بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ غنہ سکاٹ منکوسم یضاً اوبہ اذغ منکاسہ (الایۃ) کی دلیل سے جائز تو ہے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں لیکن اسکے باوجود اس پر دم وغیرہ بالاتفاق واجب ہے، لہذا لاخرج سے عدم وجوب دم پر استدلال نہیں ہے نیز ایک روایت میں و انما الحرج علی من سفک دم امرغی مسلم وارد ہے حالانکہ اس میں کبھی نزدیک دم واجب نہیں بلکہ اس میں گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ لاخرج سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت و نافی کے مابین کوئی تعارض نہ ہے۔

باب خطبة يوم النحر و رمي ايام التشريق والتوديع

خطبة بضم الحاء بم اعلیٰ صبح کلام بشرطیکہ نظم میں نہ ہو نثر میں ہو، دسویں ذی الحجہ کے بعد ولے تین دنوں کو ایام تشریق کہتے ہیں کیونکہ ان دنوں اہل عرب قربانی کے گوشت سکھاتے تھے اور تشریق کے معنی سکھانا اور دھوپ دینا ہیں، تودیع بم رخصت کرنا، اس سے مراد طواف وداع ہے یہ مکہ معظمہ سے واپس کی وقت کمرے پہلے نہ کمرے اہل مکہ پر نہ طواف قدوم ہے نہ طواف وداع یہ دونوں طواف باہر والوں کیلئے ہیں، تنفی مسلک کے مطابق ایک خطبہ ذی الحجہ کی ساتویں کو مکہ میں دیا جاتا ہے اور ایک خطبہ ذی الحجہ کی ساتویں کو مدینہ میں دیا جاتا ہے اس سے مراد وعظ و نصیحت ہے یہ خطبہ حج نہیں ہے اور ایک خطبہ گیارہویں کو منیٰ میں دیا جاتا ہے یہ خطبہ حج ہے اور یہ مستحب ہے ان خطبوں میں ارکان حج کی تعلیم ہوتی ہے، (بہاریہ)

حدیث ۱۰۰۰ عن ابن عمرؓ قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیت بمکة لیسالی من اجل سقایہ فاذن له
تشریح یہ بات واضح رہے کہ زمزم کی نگرانی اور اس کی پانی پلانکی خدمت ایک زمانہ

میں قصی بن کلاب کو ملی تھی پھر ان کے فرزند عبد مناف کو پھر ان کے بیٹے ہاشم کو پھر ان کے فرزند عبد المطلب کو پھر ان کے بیٹے عباس کو پھر ان کے بیٹے عبد اللہؐ پھر ان کے فرزند علی بن عبد اللہ کو ملی اب تک یہ خدشا آل عباسؑ ہی کے قبضہ میں ہے جیسے کہ کعبہ معظمہ کی کلید برداری طلحہ بن عبد اللہ شیبیؓ کی اولاد کے قبضہ میں ہے اس طرح دوسری خدشا بھی تقسیم ہو چکی ہیں جو وراثۃً منتقل ہوتی رہی ہیں، اس بنا پر عباسؑ نے بنی علیہ السلام سے اجازت مانگی کہ اگر حکم ہو کہ میں ان راتوں میں مکہ میں رہوں تاکہ زمزم کی جو خدمت میرے سر پر ہے اسے انجام دے سکوں آنحضرتؐ نے انہیں اسکی اجازت دیدی، اب یوم نحر کے بعد ایام تشریق کی جو راتیں منی میں گذاری جاتی ہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذہب (۱) شافعی، مالک اور احمدؒ کے نزدیک منی میں تینوں راتیں گزارنا واجب ہے اسکے ترک پر دم واجب ہے (۲) ابو حنیفہؒ، حسن بھریؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی قول واحد) کے نزدیک سنت ہے، دلیل ائمہ ثلاثہ [حدیث الباب ہے کیونکہ اگر مہیت منی واجب نہ ہوتا تو مکہ میں رات گزارنے کے متعلق اجازت طلب نہ کرتے کیونکہ ترک سنت کیلئے استیذان کی ضرورت تو نہیں، دلیل ابو حنیفہؒ حسن بھریؒ] ابھی یہی حدیث ابن عمرؓ ہے کیونکہ اگر مہیت منی واجب ہوتا تو عباسؑ کو آنحضرتؐ اذن نہ دیتے جب اذن دیا تو معلوم ہوا کہ وہ سنت ہے اور اسکا سنت ہونا حضرت عباسؑ سے بھی منقول ہے۔

جواب اصحابہ اکرام کے نزدیک مخالفت سنت نبویؐ ایک مشکل ترکام تھی اسلئے استیذان کی ضرورت ہوئی لہذا اسکی وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں،

سوال منی میں کتنی دیر قیام کرنا چاہئے؟ **جواب** اس میں شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک ساعت گزارنا بھی کافی ہے، رات کے اکثر حصہ کے قیام کا اعتبار ہے، آخری قول زیادہ صحیح ہے اور یہ حکم ان راتوں کا بھی ہے جن میں عبادت وغیرہ کیلئے شب بیداری مستحب ہے مثلاً لیلۃ القدر،، حنفی علماء کہتے ہیں اگر حضرت عباسؑ کی طرح جسکو کوئی شدید عذر لاحق ہو تو اسکے لئے ترک مہیت منی جائز ہے لہذا اگر کسی کو منی میں ترک مہیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم النحر میں تو صرف حجرۃ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارہ صبح تاریخ کو گیارہ صبح اور بارہ صبح دونوں دنوں کا رمی کر کے منی سے چلا جائے جمع تقدیم ہے جو بال اتفاق ناجائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ گیارہ صبح اور بارہ صبح دونوں دنوں کے رمی کو

بارہویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے یہ مباح ہے اور اگر تیرہویں تاریخ کو منیٰ میں رہے تو اسے اس دن میں بھی رمی کرنا چاہیئے (التعلیق ص ۲۳۳، بذل المجہد ص ۲۷۸ وغیرہ)

محصب میں قیام سنت ہے | فی حدیث انسؓ قم ن قدن قدة بالمحصب ثو

ن کب الی البیت فطاف بہ ، محصب عربی میں کنکریلی زمین کو کہتے ہیں ابھی یہ ایک خاص جگہ کا نام ہے جو مکہ معظمہ سے منیٰ جانے کا راستہ میں پڑتی ہے اور جو بیت معلیٰ (مکہ معظمہ کے قبرستان) سے متصل ہے اسے ابطح، بطحاء اور خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں اس بات میں علماء کا اختلاف ہے کہ محصب میں اترنا اور وہاں رات گزرناسنت ہے یا نہیں

مذاہب | (۱) حضرت عائشہؓ، اسماءؓ، ابن عباسؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ

کے نزدیک سنت نہیں (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنت ہے اور یہ ابن عمرؓ سے بھی

منقول ہے (مسلم)

دلیل فریق اول | عن عائشةؓ قالت نزول الأبطح ليس بسنة انما

نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان أسمع لخص وجهه (منقول علی مشکوٰۃ ص ۲۳۳) یعنی ابطح میں آپؐ کے ٹھہرنے کا مقصد سفر مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اسلئے کروہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ جانا بھی آسان تھا،

دلیل فریق ثانی | (۱) عن أبي هريرةؓ قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغد

يوم النحر وهو غنم نازلون غدا يخيف بني كنانة حيث تقاموا على الكفص

یعنی بذلک المحصب (بخاری ص ۲۳۳) (۲) عن أسماء بن زيدؓ قلت يا رسول الله ابن

تنزل غداً فی حجة قال وهل تراء لنا عقيل من لا ثو قال نحن نازلون غداً يخيف

بنی کنانہ ، المحصب حيث قاسمت قریش علی الکفص (بخاری ص ۲۳۳)

ان دونوں احادیث میں خیف بنی کنانہ جو ہے یہ شعب ابی طالب کے نام سے مشہور ہے یہ وہ جگہ ہے

جہاں مشرکین مکہ نے آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں یہ قسم کھائی تھی کہ تم بنی ہاشم اور بنی

عبد المطلب سے میل جول، نکاح و شادی اور انکے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اسوقت تک چھوڑ دیں گے

جب تک کہ وہ لوگ محمدؐ کو ہمارے پردہ نہ کر دیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے قوت اسلام کو غالب فرمایا

اور مشرکین کو مغلوب کر دیا تو آپؐ حجة الوداع کے موقع پر یہ چاہا کہ وہاں ٹھہر کر شہر اسلام کو

ظاہر کر دیں، (۳) ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بنی کریم اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ

بھی محصب میں نزول فرماتے تھے (طبرانی، مسلم ص ۱۱۱) لہذا یہ سنت ہو نا چاہیے
جوابات (۱) حدیث عائشہؓ میں ایسی بسنتہ سے مراد یہ ہے کہ یہ سنت مؤکدہ
 نہیں بلکہ سنت زائدہ ہے (۲) یا اس کے مراد حج کی ایسی سنت نہیں کہ جس کے چھوٹ جانے
 سے حج ناقص ہو جائے،

تفسیر یوم حج اکبر | حدیث ۱۰۰۰ - عن عمرو بن الاخوص قال سمعت رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی حجة الوداع اقی یوم هذا قالوا یوم
 الحج الاکبر، (الف) یوم حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے (۱) علیؓ، عبد اللہ بن ابی
 شیبہؓ، مجاہدؓ وغیرہم فرماتے ہیں یوم بقرعید (دسویں ذی الحجہ) حج اکبر ہے کیونکہ اکثر افعال حج مثلاً
 طلوع صبح صادق کے بعد ووقوف مزدلفہ، حجرہ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا
 کئے جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول اذان من اللہ ورسوله الی الناس یوم الحج الاکبر
 (توبہ آیت ۳) یہ اعلان بقرعید کے دن منیٰ میں ہوا تھا (۲) حضرت عمرؓ اور عباد اللہ ثقات فرماتے ہیں: اسکا
 مصداق یوم عرفہ ہے چنانچہ مروی ہے الحج عرفہ، (ترمذی ص ۱۱۱) الحج یوم عرفہ (البداء و منہج ۲)
 سے اسکی تائید ہوتی ہے (۳) سفیان ثوریؒ کے نزدیک حج کے پانچوں دن یوم الحج الاکبر کا مصداق
 ہیں جن میں عرفہ یوم النحر دونوں داخل ہیں اور یوم سے مطلق زمانہ مراد ہے کما قال اللہ تبارک و تعالیٰ اغزوة
 بدو یوم الفسقان، (۴) بعض نے کہا اسکا مصداق یوم حج ابی بکرؓ یعنی سید کا حج ہے کیونکہ
 اس حج میں مسلمان، مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی،

حج اکبر کی تعیین میں اختلاف | صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج اکبر تھا اور حسن اتفاق
 سے اس دن یہود، نصاریٰ، مجوسی وغیرہ کی چھ عیدیں جمع ہو گئی تھیں، مطلق حج حج اکبر ہے اور عرفہ
 حج اصغر یعنی چھوٹا حج، مجاہدؓ فرماتے ہیں حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے، عوام میں مشہور ہے
 کہ جمعہ کے دن عرفہ ہو تو وہ حج اکبر ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ نبیؐ کے حج میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا،

نیز جمعہ کے دن حج کی فضیلت پر رتبہؒ نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالے سے ذکر کی
 ہے عن طلحة بن عبد اللہ بن کثیر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال افضل
 الايام یوم عرفة وافق یوم الجمعة وهو افضل من سبعین حجة. فی غیر جمعة
 لیکن ابن القیمؒ فرماتے ہیں اسکی کوئی اصل نہیں، صاحب جمع الفوائد فرماتے ہیں اسکی سند کا حال
 معلوم نہیں، علامہ طبرانیؒ فرماتے ہیں و لم یروہ الا بن یحییٰ بن یحییٰ الا نزلت فی غیرہ

من الموطات (الغری ص ۳۷۲) الحاصل عند المحققین اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہے (عمدة القاری ص ۸۲، معارف القرآن ص ۲، بذل المجہود وغیرہ)

حدیث ۱۰۰: عن عائشةؓ وابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُخْرَطَ طَوَافُ الزَّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ إِلَى اللَّيْلِ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر کیا، حالانکہ دوسری تمام صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت بعد الزوال دن میں فرمایا تھا مثلاً عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أَفَاضَ يَوْمَ النَّحْرِ ثُمَّ رَجَعَ فَصَلَّى الظُّهْرَ مَعْنَى (مسلم ص ۲۲۲) (۳) عن ابن عمرؓ انه طَافَ طَوَافًا وَاحِدًا ثُمَّ يَقِيلُ ثُمَّ يَأْتِي مَعْنَى يَوْمَ النَّحْرِ (بخاری ص ۲۲۲) (۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فافضنا یوم النحر (بخاری ص ۲۲۲) وغیرہ روایات بکثرت ہیں فتعاضداً۔

دفع تعارض ۱۷۱: ابن القیمؒ نے حدیث الباب کو ضعیف قرار دیا (زاو المعاد) کیونکہ اسکے راوی ابوالزبر مردلس ہیں اسکے ترمذی کی تحسین محلی نظر ہے، (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورتوں کا طواف رات تک مؤخر کیا اور خود بھی انکے ساتھ تشریف لے گئے اس بنا پر آنحضرتؐ کی طرف مجازاً منسوب کیا گیا، (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں اُخْرَ کے معنی جَوَزَ تاخیر الزیارة مطلقاً إِلَى اللَّيْلِ (فتح الملہم ص ۱۰۹) یعنی آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی بھی اجازت دی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ طواف زیارت دس دن کی الحج سے لیکر بارہ ذی الحجہ غروب شمس تک کیا جا سکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو دم لازم ہوگا، مواکف اور حنابلہ کے نزدیک اسکا وقت بقرعید کے دن طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کی کوئی تعیین نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دسویں تاریخ کی آدھی رات سے جب تک چاہے کر سکتا ہے (بذل المجہود ص ۱۹ وغیرہ)

بَابُ مَا يَحْتَبِئُ الْحَرَمُ

حدیث ۱۰۱: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُرَيْنَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَلْبَسُ الْحَرَمُ مِنْ الثِّيَابِ فَقَالَ لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَلَا الْعَانَةَ وَلَا أَشْكَالَ يَهَانَ جَوَابَ، سوال کے مطابق نہیں کیونکہ سائل نے پوچھا احرام میں آپؐ پہنو کیا

چیزیں پہنے کا حکم دیتے ہیں! آپ نے فرمایا نہ تو قیص و کرتہ پہنو، نہ عمامہ باندھو نہ پانچا پہنو! **جواب** (۱) یہ جواب علی السلوب الحکیم ہے جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ سوال وہ ہونا چاہیئے تھا جس کا جواب دیا گیا (۲) یا آپ نے کسی علامت یا وحی سے سائل کا مقصد وہی سمجھا جس کا جواب دیا، قولہ لا تلبسوا القمیص قیص کی تحکیم سے صرف قیص مراد نہیں بلکہ ہر ایسے کسا ہوا کپڑا مراد ہے جو بدن یا کسی عضو کے مطابق بنایا جاتا ہے اور اس کو گھیر لیتا ہے اور خود اس پر روک رہتا ہے جیسے شیر والی، موزے وغیرہ علامت زیدیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک لبس یعنی پہنا دوم مخیط یعنی کسا ہوا، پہلی چیز سے مراد وہ پہنا ہے جو عادت کے مطابق ہو، جس سے نہ نیت حاصل ہو پس اگر کوئی قیص یا کبا کو چادر کی طرح اوڑھ لے تو اس پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ محرم کپڑے ترک نہیب و زینت ضروری ہے اس طرح اوڑھنے سے نہ نیت حاصل نہیں ہوتی، اور اگر محرم قیص پہنا تو اس کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب (۱) حضرت حسن بھڑی، ابن جریر اور شعبی کے نزدیک اس کو سر کے اوپر سے نہ نکلے کیونکہ اس میں غطیۃ الرأس لازم آئیگا لہذا اس کو بھڑ کر نکالنا چاہیئے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، مالک کے نزدیک اس کو سر کی جانب کھینچ کر نکال سکتا ہے،

دلیل عَنْ یَعْلٰی بْنِ اُمَیَّةَ قَالَ رَأٰی النَّبِیَّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ اَعْلٰی بَیِّنًا قَدْ اَحْرِمَ عَلَیْہِ جُبَّةً ، وَفِی مَوْطَا مَالِکَ وَ عَلَیْہِ قِیصٌ فَاَسْمَعُ اَنْ یَنْزِعُہَا تَوْبَہَا مَرَّحَۃً نَزَعَ قِیصٌ کَا حَکْمٍ دِیَا لَیْنًا کَمَا بَہَاؤُہَا ، **جواب** غطیۃ الرأس لازم آنے کا جو الزام پیش کیا گیا یہ حدیث مروج کے مقابل میں قابل حجت نہیں ہے،

قولہ لا یجوز تلبس فیلبس خفین ولیقطعہما أسفل من الکعبین جس شخص کے پاس جوئے نہ ہوں وہ موزے پہن سکتا ہے مگر اس طرح کہ موزہ دونوں ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے، (۱) شافعی کے نزدیک ٹخنے سے مراد متعارف ٹخنہ ہے جس کو وضو میں دھونا فرض ہے، ۲۱، اور ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے وسط قدم کی اُبھری ہوئی سخت ہڈی مراد ہے یعنی وہ ہڈی جوئے میں چھپی نہ رہی چاہیئے بلکہ کھلا رہے صرح بہ محمد و آنام فی اللغة والفقہ کلیہما، عروہ نے فرمایا کہ محرم خفین پہننے پر مجبور ہو تو ان کے اوپر کا حصہ بھاڑ دے اور اتنی مقدار چھوڑ دے کہ برودا رہیں (ابن ابی شیبہ) علاوہ انہیں صاحب قاموس اور صاحب تاج العروس نے دونوں و ہیں اور وضو میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ٹہنی ٹخنے یعنی قدم کے آس پاس کے دو ہڈیاں مراد ہو

خلاصہ یہ کہ محرم کو کحالت الحرام نہ ایسا موزہ پہنتا درست ہے نہ ایسا جوتا یا بوت جس سے وسط قدم کی ہڈی ڈھک جائے۔ خف چڑھ کے موزہ کو کہتے ہیں اور سوئی یا اونی موزے کو جو رب کہتے ہیں وہ ممنوع نہیں، یہ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک و غیر ہم کا مذہب ہے لیکن امام احمد فرماتے ہیں جس کے پاس جوتہ نہ ہوں اس کے لئے بغیر گائے ثقیف کو پہنتا جائز ہے،

دلیل ائمہ ثلاثہ | حدیث الباب، **دلیل اُحمر** | عن ابن عباس قال سمعتُ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول المحرم اذا لم یجد الاذن ان فلیلبس السراویل و اذا لم یجد التعلین فلیلبس الخفین (ترمذی، بخاری ص ۳۷۸)

جواب | (۱) نسائی شریف میں ابن عباس سے بھی ابن عمرؓ کے موافق کٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کرنے کے موافق حدیث منقول ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا، (۲) شافعی فرماتے ہیں ابن عمرؓ کی روایت ابن عباسؓ کی روایت کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ابن عمرؓ کی روایت میں کچھ زیادتی ہے لہذا یہ مبین کی حیثیت رکھتی ہے اور زیادت ثقف مقبول ہوتی ہے، (۳) ابن عباسؓ کی روایت موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخلاف روایت ابن عمرؓ کے (ابن ابی شیبہ) (۴) ابن عمرؓ کی حدیث کو ائح الا سائید کہا گیا (بیہقی، فتح الملہم) (۵) حضرت جابرؓ کی روایت بھی روایت ابن عمرؓ کی تائید کرتی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں اذا الویجد الاذن ان فلیلبس السراویل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی ازار نہ ملے تو وہ سلا بواپا بجامہ اور شلوار پہن سکتا ہے اور اسکے پہننے سے فدیہ واجب نہیں، یہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے لیکن احناف اور مالک کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا بواپا بجامہ پہنتا جائز نہیں بلکہ پھاڑ کر پہنتا پڑیگا، وہ ابن عمرؓ کی حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں موزہ کاٹنے کا حکم سنہ اور پانچامہ بھی اسکی نظر سے لہذا اسکو بھی پھاڑ کر پہنتا پڑیگا،

جواب | (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مطلق کو یہاں بھی مقید پر حمل کیا جائیگا، (۲) ازار نہ ہونے کی صورت میں سراویل کی اجازت بھی مانتے ہیں لیکن اس حدیث میں فدیہ کی نفی نہیں ہے یہ اس سے ساکت ہے لہذا دوسرے دلائل کی بنا پر فدیہ کا وجوب اس حدیث کے خلاف نہیں ہے یعنی ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے لیکن فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا، واللہ اعلم بالصواب

مسئلہ نکاح محرم | حدیث ۲- عن ابن عباس قال سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم تنقح میمونۃ وهو محرم، نکاح محرم ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے،

مذہب: (۱) شافعی، مالک، احمد، احنف، اوزاعی، حسن بصری اور علماء حجاز بین کے نزدیک محرم کیلئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں البتہ خطبہ نکاح دینا مکروہ تنزیہی ہے۔ یہ عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، بخاریؒ، ثوریؒ، حنفیؒ، عکرمہؒ، عطاءؒ، لیثؒ اور اکثر فقہاء و محدثین کے نزدیک نکاح کرنا اور کرانا دونوں جائز ہیں البتہ جماع اور ودائی جماع فراغت احرام سے قبل حرام ہیں، یہ ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابن مسعودؓ، معاذؓ، انسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، اس مسئلہ میں اختلاف کا منشاء میمونہؓ کا نکاح ہے کہ آپؐ نے حالت احرام میں نکاح کیا ہے یا حالت احلال میں؟ اسکے متعلق صحابہ و تابعین میں اختلاف ہے:

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) عن ابی رافعؓ تزوج رسول اللہ ﷺ میمونہ وہو حلال وبنی بہا وهو حلال وکنت انا الرسول فیما بینہما (ترمذی ۲ / ۲۰۰، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۶) (۲) عن یزید بن الاصم ابن اخت میمونہ عن میمونہ ان رسول اللہ ﷺ تزوجها وهو حلال (مسلم، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۵) (۳) عن عثمانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب (مسلم، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۵)

دلائل احناف وغیرہم: (۱) حدیث الباب: اسکو بخاری ۱ / ۲۳۸، ابن ماجہ ص ۱۳۱، ترمذی ۱ / ۲۵۵، ابوداؤد ۲ / ۲۳۶، نسائی ۳ / ۴۵۳، مسلم ۱ / ۹۱۱ نے تخریج کی ہے اور یہ محدثین کے نزدیک اصح مانی الباب ہے اور اسکو ابن عباسؓ سے پندرہ کبار تابعین نے نقل فرمایا (۲) عن عائشہؓ قالت تزوج رسول اللہ ﷺ بعض نساء ہ وہو محرم (طحاوی ۱ / ۳۷۵، باب نکاح المحرم، صحیح ابن حبان، بیہقی) (۳) عن ابی ہریرہؓ قال تزوج النبی ﷺ میمونہ وہو محرم (طحاوی) (۴) محرم کیلئے باقی عقود و معاملات جائز ہیں تو ان پر قیاس کر کے نکاح بھی جائز ہونا چاہئے۔

جوابات حدیث ابی رافع بحیثیت سند: (۱) اس حدیث کے مسند اور مرسل ہونے نیز متصل اور منقطع ہونے میں اختلاف ہے: ترمذی نے ارسال کو ترجیح دی ہے اور ابن عبد البر فرماتے ہیں حدیث ابی رافع فی هذا الباب غیر متصل، لہذا یہ حدیث مضطرب ہے (۲) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہاں مطر الوراق نامی ایک راوی ہے اسکے بارے میں نسائی لکھتے ہیں: انه ليس بالقوی، احمد فرماتے ہیں کان فی حفظه سوء۔ ابن عبد البر لکھتے ہیں وهذا عندی غلط فی مطر۔

(۳) ففيه اشكال قوى وهو انه نكح ميمونة بسرف وهو بعد ذی الحلیفة فان كان ﷺ غیر محرم فلزم تجاوزه ﷺ عن الميقات بغير احرام، وجوابهم بان المواقيت وقتها ﷺ فی حجة الوداع غیر صحيح حيث ثبت احرامه ﷺ فی عمرة الحديبية من ذی الحلیفة بنص البخاری كتاب النكاح ج ۲ ص ۶۰۰ وكان نكاح ميمونة فی عمرة القضاء بعدها بعلم۔

جوابات حدیث ابی رافع وحدیث یزید بن الاصم بحیثیت تأویل: (۴) دونوں احادیث میں تزوج کے معنی طہی کے ہیں کیونکہ کلام عرب میں تزوج بم جماع شائع ذائع ہے، نیز تزوج بالاتفاق سبب جماع ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا کثیر الوقوع ہے (۵) تزوج بم ظہر امر التزوج ہے یعنی شادی کا معاملہ حالت حلال میں ظاہر ہوا کیونکہ حالت احرام میں بنا حرام ہے، لہذا شادی کر نیکے باوجود یہ ظاہر نہیں ہوا، اور نکاح کا ظہور ولیمہ کے وقت ہوتا ہے اور ولیمہ یقیناً بنا کے وقت ہوتا ہے اور بنا بالاتفاق مکہ مکرمہ سے واپسی پر ہوئی ہے (۶) تزوج سے مراد تیاری نکاح ہے یعنی بحالت حلال تیاری نکاح فرمائی اور احرام کے بعد نکاح کیا کما قال اللہ تعالیٰ "اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله" یعنی جب تم قرآن پڑھنا چاہو تو اعوذ باللہ پڑھو، والیضا قال واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم جب تم نماز پڑھنا چاہو تو وضو کرو ایسا ہی یہاں تزوج کے معنی نکاح کرنا چاہا، تزوج بم خطب ہے، اسکی تائید دو قرآن سے ہوتی ہے پہلے پیغام نکاح لے جایا والا حضرت ابورافع تھے، بعد میں معاملہ نکاح عباس کو سونپا گیا اور میمونہ کی طرف

سے عباسؓ وکیل بنے اور ابورافعؓ نکاح میں موجود نہ تھے نیز بوقت نکاح میمونہؓ بھی موجود نہ تھیں لہذا دونوں روایات میں تزوج خطبہ کے معنی میں ہونا چاہئے، یہ بات تو تاریخی مسلمات سے ہے کہ آپکا نکاح مقام سرف میں حج کی طرف جاتے ہوئے ہوا اور وہ مقام سرف میقات کے اندر داخل ہے اب اگر آنحضرت ﷺ کو محرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئے گا جو جائز نہیں یہ امر تو آپؐ سے ممکن نہیں۔

جوابات حدیث عثمانؓ: (۱) لاینکح المحرم کی نہی تزیہی ہے اور اس کا قرینہ
لا یتخطب ہے کیونکہ بالاجماع یہ نہی کی کراہت تزیہیہ کیلئے ہے۔ قال البنوری: ان حدیث عثمان عند مسلم وان کان قولہا لیس نصابی البطلان وانما یحتمل الکراہۃ التحریمیۃ و الکراہۃ التنزیہیۃ جمیعاً و ذکر النہی عن الخطبۃ فیہ یکاد یعین القول بالکراہۃ التنزیہیۃ حیث اتفقوا علی صحۃ الخطبۃ فیکون مثل کراہۃ البیع بعد النداء یوم الجمعة مع وجود النص المقطوع فیہ و عمل رسول اللہ ﷺ اما یکون من قبل التشريع و بیان الجواز فلا کراہۃ فی حقہ او خصوصیۃ لہ لقدرتہ و تملکہ علی النفس ولہ نظائر (۲) نکاح، انکاح اور خطبہ کی ممانعت سے مقصود عدم اشتغال ہے کیونکہ یہ امور محرم کی شان کے مناسب نہیں نیز یہ امور ہیجان شہوت کے دوائی میں سے ہیں (۳) قال ابن العربی ضعف البخاری حدیث عثمان و صحیح حدیث ابن عباسؓ (التعلیق ۳/۲۵۳) صاحب مصابیح نے روایات حلت و حرمت میں یوں تطبیق دی ہے کہ تزوج تو حلال ہو نیکی حالت میں ہوا تھا لیکن اسکی شہرت محرم ہونے کی حالت میں ہوئی

وجہ ترجیح مسلک ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں اکثر صحابہ کی
روایت ابن عباسؓ کے خلاف ہے یہاں تک کہ صاحب معاملہ خود میمونہؓ کی روایت بھی یہی ہے کہ حلال ہو نیکی صورت میں نکاح ہوا (کما مر انفا) (۲) ابن حبان نے کہا ابن عباسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نکاح حرم میں ہوا کیونکہ جو شخص حرم میں داخل ہوا اسکو محرم کہا جاتا ہے بطور استہداد

رائی کا درج ذیل شعر پیش کیا ہے۔ قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ☆ ودعا فلم
ارمثله مقتولاً، ویروی مخذولاً (لسان العرب ۱۲/۱۲۳) حضرت عثمانؓ محرم نہیں تھے
بلکہ محرم مدینہ میں داخل تھے لہذا حدیث ابن عباسؓ میں محرم سے مراد داخل حرم ہے (۳) ابورافع
اس نکاح میں فریقین کے درمیان قاصد تھے اسلئے وہ زیادہ واقف تھے (۴) حضرت ابن عباسؓ
اس وقت دس سال کے بچے تھے اسکے برخلاف میمونہؓ اور ابورافعؓ کامل عمر کے تھے وغیرہ۔

وجہ ترجیح مسلک احنافؒ وغیرہ: (۱) حدیث ابن عباسؓ اسناد حدیث یزید بن
الاصم سے اصح ہے (۲) ابن عباسؓ، ابورافعؓ اور یزید بن الاصمؓ سے زیادہ علم اور افتہ ہے، چنانچہ
امام زہریؒ نے جب یزید بن الاصمؓ کی حدیث عمرو بن دینار کے سامنے پیش کی تو عمرؓ نے فرمایا کہ
یزید جو دیہات کے باشندہ تھے حضرت ابن عباسؓ کے برابر کیسے ہو سکتے ہیں (۳) ابن حجر شافعیؒ
لکھتے ہیں الامام البخاری لم یذکر فی الباب شیعاً غیر حدیث ابن عباسؓ ولم یخرج حدیث المسع لانه
لم یثبت عنہ علی شرط۔ لہذا حدیث ابن عباسؓ اصح مافی الباب ہے کما مر (۴) مؤید بالقیاس
ہے کما مر فی دلائل الاحناف (۵) احناف کی مؤید احادیث محکم ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کی مستدلات محتمل
ہیں کما مر انفاً (۶) عباسؓ اس نکاح کے وکیل تھے اور صاحب البیت اداری بمافیہ کے قاعدہ کے
مطابق انکے صاحبزادہ ابن عباسؓ اسکے متعلق زیادہ جاننے والے ہونگے (۷) عامرؓ اور مجاہدؓ کی
مرسل روایات بھی ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں (۸) قال النخعیؒ ان ابن مسعودؓ
کان لا یری بأساً ان یتزوج المحرم (۹) قال عبد اللہ سألت انس بن مالکؓ
عن نکاح المحرم فقال لا بأس به هل هو الا کالبیع (طحاوی ۱/۳۷۶) (۱۰) قال
ابن سعد تزوجها رسول اللہ ﷺ بسرف علی عشرة امیال من مکة وکانت
اخر امرأة تزوجها رسول اللہ ﷺ (طبقات) (قد مر مفصلاً فی جواب استدلال
صاحب المصانح) (۱۲) بعض کے نزدیک یزید بن الاصم تابعی ہیں اور ابن عباسؓ فقیہ صحابی ہیں،
لہذا یزید بن الاصمؓ سن کر فرماتے ہیں اور ابن عباسؓ نکاح کو دیکھ کر فرماتے ہیں لہذا اسکی ترجیح
ہوگی (۱۳) انه مذهب جمهور التابعین (۱۴) ان فی حدیث یزید طریقاً

یوافق حدیث ابن عباسؓ کما فی طبقات ابن سعد فالأخذ بها أولى (۱۵)
روایة المؤرخین کابن اسحق وموسى بن عقبه وما ینقله ابن عبد البر فی
الاستذکار والتمهید والاستیعاب کلها مما یؤید ما اختاره الحنفیة فتطابقت
روایات الحدیث وائمة التاریخ معاً فالرجوع الیه أولى خصوصاً بعد تأییده
بروایة ابی هریرة وغیره

مسئلہ ائمہ ثلاثہ کے جوابات: راقم الحروف نے جو تذکرہ کیا اس سے
ثابت ہوا کہ اکثر صحابہ کے آثار ابن عباسؓ کے موافق ہیں اور صاحب معاملہ حضرت میمونہؓ خود
عائد نہیں تھیں نیز عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں اور ابن حبان کا محرم سے مراد داخل حرم
لینا صحیح نہیں اور راعی کا شعر جو بطور استشہاد پیش کیا گیا اسکے متعلق امام المذنب الصمعیؒ نے کہا ایس
معنی هذا انه احرم بالحج - ولانہ فی شہر حرام ولانہ فی الحرم ، بلکہ اسکے
معنی ذی حرمت یعنی محترم کے ہیں کما اراد عدی بن زید بقولہ قتلوا کسری بلیل محرماً فتولی لم یصح
بالکفن ، اور راعی کے شعر میں محرماً کی تفسیر محترماً سے ازہریؒ اور ابن بریؒ نے بھی کی ہے ، امام ابن
حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور
سرف داخل حرم نہیں لہذا ”محرم“ کے معنی داخل حرم نہیں ہو سکتے تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی
روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے۔ عن ابن عباس قال تزوج النبیؐ میمونہ
وهو حرام وبنی بها وهو حلال ج ۲/۱۶۱۱ اس روایت میں محرم اور حلال کے درمیان جو
تقابل ہے وہ ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم بعید قرار دے رہا ہے ۔ چوتھا
جواب یہ ہے کہ فقہورد فی روایۃ عند ابن سعد فی الطبقات (۸/۹۶) وعند
ابن حجر فی الاصابۃ عنہ من حدیث عکرمۃ عن ابن عباسؓ ان رسول
اللہ ﷺ تزوج میمونہ بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف
بعد ما رجع وقال یزید بن ہارون ماتت بسرف وقبرها ثم فکان الراوی
یتعجب من ان هذه الوقائع الثلاثة المتفرقة فی الازمنۃ کیف اجتمعت لہا
فی سرف ، وعلى ما یدعی ابن حبان لامحل لمثل هذا التعجب (معارف السنن

۱۲۰/۶ (۵) ابورافع سے (عباسؓ جو دکیل نکاح تھے اور ابن عباسؓ جو مرتبہ، تقویٰ، نقاہت، اتقان اور حفظ کے اعتبار سے اونچا ہیں) وہ زیادہ واقف تھے (۶) اور روایت حدیث میں صغرو کبر سن کا کوئی اعتبار نہیں (معارف السنن ۶/۳۵۲) بذل المجہود ۳/۱۲۴، عرف الشذی ۳۱۹ وغیرہ)

باب المحرم یجتنب الصيد

اگر باب کو تنوین کیساتھ پڑھی جائے تو ہذا محذوف کی خبر ہے اور المحرم مبتدا، یجتنب خبر ہے اگر باب میں تنوین نہ پڑھی جائے تو المحرم بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجرور ہوگا اور یجتنب اس سے حال ہوگا، صید بم شکار یہ وہ جانور ہیں جو انسانوں سے وحشت کرتے ہوں اور مانوس نہ ہوں جیسے ہرن اور نیل گائے، خرگوش، شترمرغ وغیرہ اور جو جانور موزی ہو انسان پر حملہ کرنے والا ہوں جیسے کوا، چیل، بچھو، وہ صید میں داخل نہیں انکو مار ڈالنا جائز ہے، اور جو جانور انسان پالتا ہو جیسے اونٹ، گائے، بکری، مرغی وغیرہ بھی صید میں داخل نہیں لہذا حالت احرام میں انکو ذبح کرنا جائز ہے۔

حمید بن: عن جابرؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لحم الصيد لکم فی الاحرام حلال مالم تصید وہ او تصید وہ اویصاد لکم، محرم خود شکار کرے یا اس کے حکم یا اشارے یا دلالت و اعانت سے غیر محرم شکار کرے تو ایسا شکار محرم کیلئے بالاتفاق ناجائز ہے، بلکہ محرم پر جزاء بھی لازم ہے اگر محرم کی اعانت و دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں اس شکار کے کھانیکے جواز اور عدم جواز کے متعلق اختلاف ہے۔

مداہب: (۱) ثوریؒ، اسحق بن راہویہؒ، طاؤسؒ وغیرہم کے نزدیک ایسا شکار مطلقاً کھانا ممنوع ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر غیر محرم نے محرم کو کھانے کی نیت سے شکار کیا تو محرم کیلئے اسکا کھانا ممنوع ہے ورنہ نہیں (۳) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ وغیرہم کے نزدیک مطلقاً کھانا جائز ہے، دلیل ثوریؒ واسحقؒ: عن الصعب بن جثامہؒ انه اهدی لرسول اللہ ﷺ علیہ وسلم حمارا وحشیاء هو بالا بواء او بودان فرد علیہ (متفق علیہ، مشکوٰۃ ۱/۲۳۶) یہاں محرم کی نیت اور عدم نیت کی کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ آپؐ نے فوراً رد کر دیا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ | حدیث الباب ۳۰ چنانچہ ”ما لم یصد لکم“ کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ محرم کی نیت سے دوسرا کوئی شخص شکار کر لے گا تو محرم اسکو کھا نہیں سکتا ،

دلیل احناف | حدیث ابی قتادہؓ : فلما أنوار رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنتم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا لا قتال فكلوا ما بقى من لحبها (متفق عليه) مشکوٰۃ ص ۲۱۷) جہاں آپؐ نے صرف مجرمین سے کچھ تم نے امر یا اشارہ وغیرہ تو نہیں کیا تھا؟ اور ابو قتادہؓ جو حلال ہے اسکو نہیں پوچھا کہ تم نے مجرمین کو کھل نیکی نیت کی تھی یا نہیں معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال شخص کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ،

جواب | حدیث صعب بن جشمہؓ (۱) ممکن ہے کہ حمار وحشی کو زندہ پیش کیا ہو اور زندہ شکار قبول کرنا محرم کیلئے بالاتفاق ممنوع ہے ، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں رجل حمار اور بعض میں عجز حمار اور بعض میں شق حمار وحشی وارد ہے لہذا زندہ پیش کرنا کس طرح صحیح ہو؟

اسکا حل یہ ہے کہ اولاً زندہ پیش کیا گیا اسکو آپؐ نے واپس فرما دیا بعد میں جب کات کر مذکورہ اعضاء میں سے کوئی عضو پیش کیا گیا تو آپؐ نے اسکو سداً للذرائع منع فرمایا یعنی فی نعبہ تو یہ ممنوع نہیں لیکن یہ ناجائز کے ذریعہ ہونیکا اندیشہ تھا اسلئے رد فرمایا ، یا کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ آیا کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارہ یا دلالت صعب بن جشمہؓ کی مدد کی ہے اسلئے رد فرمایا ، ابن وہبؓ اور بیہقیؒ نے سند حسن کیسے انھروایت کیا ان الصعب اھدی للنبي صلى الله عليه وسلم عجز حمار وحش وهو بالجحفة فاكل منه وأكل القوم قال البيهقي ان كان هذا محفوظاً فلعنه رد المحرم وقبل اللحم (فتح الباری ص ۳۷۷)

صعب بن جشمہؓ کی حدیث کے معارض درج ذیل حدیث ہے عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی عن أبيه قال كناع طلحة بن عبيد الله ونحن حرم فأهدى له طبر وطلحة راقد فبتمان أكل ومان من تورع فلما استيقظ طلحة وفق من أكله وقال أكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسلم ، حدیث ۲۴۹۹ ، مشکوٰۃ ص ۲۲۱) اس میں حضرت طلحہؓ نے بجز کسی قید کے مطلقاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت اہرام میں عزم کے شکار کا گوشت کھنا روایت کیا ہے ، اس طرح بھڑی کی روایت میں بھی عزم کے شکار کے گوشت کو محرم کیلئے بجز کسی قید کے مطلقاً جائز قرار دیا (نسائی ص ۱۶۱) لہذا صعبؓ کی روایت اور طلحہؓ اور بھڑی کی روایات کے مابین جب تعارض واقع ہوا ابو قتادہؓ کی روایت پر عمل کرنا چاہیے تعارض سے بے ممانہ ہے ،

(۴) حدیث معتبہ مضطرب ہے ایک روایت میں ہے کہ جنگلی گدھا پیش کیا اور ایک روایت میں جنگلی گدھا کا گوشت پیش کیا اور ایک روایت میں گدھے کی ایک ٹانگ پیش کی اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا پہلو پیش کیا اور ایک روایت میں ہے اسکا پچھلا دھڑ پیش کیا جس سے خون ٹپک رہا تھا اسلئے ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث مضطرب سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ،

جواب حدیث جابرؓ (۱) ابو قتادہؓ کی حدیث جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سند اقویٰ اور صحیح مافی الباب ہے کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلفہ ہے ۱۰ کے بارے میں ابن سعد فرماتے ہیں کتبہ الحدیث ولیس یحتج بحدیثہ (میزان الاعتدال ص ۱۲۱) تہذیب التہذیب ص ۱۰۱ قال الترمذی المطلب لا یصرف لہ سماعاً عن جابرؓ ، (۲) یصاد لکم میں لازم معنی امر کے ہے یا حدیث قتادہؓ کے قرینہ سے مضاف محذوف اُف یصاد لکم اولاد لا لتکون لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ، (۳) او یصاد لکم میں او بمعنی ایلا اور اس کے بعد ان مقدّم اور تقدیر یوں ہے مالم تصید وہ الا ان یصاد لکم (بذل المجہود ص ۹۶)

حدیث ۱۰ - عن ابی صیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد صید البحر ، باری تم کا قول اُعل کوصید البحر وطعامہ متاعاً لکم وللسیارة (مائدہ آیہ ۶۶) سے معلوم ہوا کہ سمندری شکار محرم کیلئے جائز ہے ، اب اس حدیث میں جراد یعنی ٹڈی کو صید کہا گیا لہذا اگر شکار بھی جائز ہو نا چاہئے اس بنا پر علما کے مابین اختلاف ہے ،

مذہب (۱) احمدؒ (فی روایت) شافعیؒ (فی روایت) اور ابو سعید اصطخریؒ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے یہ ابن عباسؓ اور عروہؓ سے بھی منقول ہے (۲) احناف کے نزدیک جائز نہیں اور اسکے شکار پر جزاء واجب ہے (الغنی ص ۵۰)

دلائل قرینہ اول (۱) حدیث الباب (۲) آیت مذکورہ ،

دلائل قرینہ ثانی (۱) قال عمرو لتمر خیر من جرادۃ (موطامالک ص ۴۳)

(۲) عن زید بن اسلم ان رجلاً جاء الى عمر بن الخطاب فقال یا أمیر المؤمنین انی اصبت بجراد مات بسس طی وانا محرم فقال له عمرو اطعم قبضۃ من طعام (موطامالک ص ۴۳) ان دونوں آثار سے معلوم ہوا ٹڈی کے شکار سے کچھ جزا دینا ہوگا ، علامہ دیرینی فرماتے ہیں یہ سعید البربر ہے اور وہ خشکی میں اندھے لہجے دیتا ہے اور خشکی ہی کے پتے وغیرہ کھاتا ہے ،

کے پاس مقبول نہیں،

بَابُ الْأَحْصَارِ وَفُوتِ الْحَجِّ

”سوال وفاق پاکستان، ابوداؤد ۱۳۹۳ھ“

أَحْصَارٌ حَصْرٌ مَّا خُذَ بِهِ رُكْنٌ، بَارَكْنَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَحْصُوا مَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ شَرِيعَتِ بَيْنِ أَحْصَارٍ بِهِ هَكَذَا أَنَّ بَعْدَ احْتِرَامِ حَجِّ كَرْنِ بِرَقَادِرْنِ هُوَ، بِهَذَا بَيْنِ مَسَائِلِ خِلَافِيَّةٍ بَيْنِ
 [ایک مسئلہ (۱) شافعی، مالک، احمد اور علماء حجازین کے نزدیک احصار صرف دشمن کے روکنے کی وجہ سے ہوتا ہے (۲) ابوحنیفہ، مالک (فی روایت) ابو یوسف، محمد اور جہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ہر وہ چیز جو محرم کو حج اور عمرہ کی ادائیگی سے روک دے وہ احصار ہے خواہ وہ مرض ہو یا دشمن، نان و نفقہ کا ختم ہو جانا ہو یا کسی عضو کا ٹوٹ جانا ہو یا راستہ میں عورت محرم کا محرم مرجانا وغیرہ ہو، ۵ لیل الئمۃ ثلثہ] قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ أَحْصَرَ تَمَّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (الزَّيْلَعِي)
 یہ آیت حدیبیہ کے واقعہ کے بارے میں سہ کو نازل ہوئی جسوقت حضور اور صحابہ کرام دشمن کے ذریعہ محصور ہو گئے تھے معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن کے روکنے کا نام ہے،

۵ لَائِلُ أَحْنَفِ [۱] قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ أَحْصَرَ تَمَّ ۖ (۲) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

أَبْدَلَ الْهَدْيِ فَإِنْ رَسُلَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَبْدُلُوا الْهَدْيِ (ابوداؤد) آیت و حدیث میں لفظ احصار عام ہے جو ہر مانع کو شامل ہے، امام اللغہ راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ احصار عام ہے اور حص خاص ہے،

(۳) عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ عَرَسٍ وَلَا نَصْرٍ تَعَالَى سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كَسَرَ وَعَسَجَ أَوْ مَضَى فَقَدْ حَلَّ (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ) اس مضمون کی احادیث ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مروی ہیں، (۴) معبد بن حرامہؓ کو چھک نکلنے کی وجہ سے ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ اور علیؓ نے محرم قرار دیا تھا (موطا محمد)

جواب (۱) یہ تو مسلم قاعدہ ہے کہ عموم لفظ کا اعتبار ہے کسی خاص شان نزول کا اعتبار نہیں، (۲) آیت مذکورہ اگر خاص مجملہ ہو لیکن احادیث مذکورہ جو آیت کی تفسیر اس کے عام معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا مسئلہ احصار کا حکم ہے کہ ایک دم دیا جائے،

اختلاف مذاہب [۱] ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محصر مقام احصار پر ہی قربانی کر کے حلال ہو جائے

(۲) احناف کے نزدیک جانور کو حرم شریف میں کسی ذریعہ بھجیج دے اور تاریخ ذبح معترکہ کر دے جب وہ وہاں ذبح کرے اس وقت وہ حلال ہو جائیگا ،

دلیل اس مسئلہ حضورؐ اور صحابہ کرامؓ حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ ذبح کر کے حلال ہو گئے اور حدیبیہ حل میں ہے پس معلوم ہوا حرم میں بھیجا ضروری نہیں نیز اس میں آسانی بھی ہے ،

دلائل احناف (۱) قولہ **تَتَحَلَّوْا** و **وَسَمَحْتُمْ** حتی یبلغ الہدی **صلہ** (۲) قولہ **وَالْهَدٰی** معکوناً **اُن** یبلغ **صلہ** (۳) قولہ **تَعَالٰی** محلہا **اِلٰی** البیت العتیق ، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے جانور حرم میں پہنچنے کے بعد حلال ہوگا کیونکہ حتی یبلغ الہدی ، اُن یبلغ **صلہ** وغیرہ کلمات اس پر دلالت ہیں ،

جواب (۱) حدیبیہ میں ذبح کرنا مجبوراً ہوا کہ وہاں سے حرم تک قربانی لے جانوالا کوئی نہ تھا ، سب ہی روک دئے گئے تھے ایسی مجبوری میں احناف بھی کہتے ہیں کہ حل میں قربانی کر دے ، (۲) حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اسی حصہ میں ذبح کیا گیا لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں

تیسرا مسئلہ خلافیہ (۱) احناف کے نزدیک محرم ہرج بائمرہ کی قضاء واجب ہے ، (۲) شوافع کے نزدیک نہیں ، حضورؐ کی عمرۃ العضا ، احناف کی تائید کرتی ہے ، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ حَرَامَةِ حَرَسِهَا لِلّٰہِ تَعَالٰی

خانہ کعبہ اور اسکے آس پاس کی زمین جہاں شکا نہ اور درخت کا ثنا وغیرہ حرام ہے انکو حرم شریف کہتے ہیں ، بعض علماء کہتے ہیں جب آدم علیہ السلام زمین پر اتا رہے گئے تو شیاطین سے ڈرتے تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انکی حفاظت کیلئے فرشتوں کو بھیجا جہاں جہاں فرشتوں نے کھڑے ہو کر حد بندی کی وہ حرم کی حد مقرر ہوئی ، بعض حضرات فرماتے ہیں خانہ کعبہ بناؤ وقت آدم علیہ السلام یا ابراہیمؑ نے جب حجر اسود نصب فرمایا تو یہ بہت جگہ رہا تھا جہاں تک اسکی روشنی پہنچی وہاں تک حدود حرم مقرر ہوئی ، حرم کی حدود یہ ہیں مدینہ کی طرف مین میل (مقام تعین تک) مین مٹائف ، حیرانہ اور جدہ کی طرف سات سات میل ، بعض نے کہا مٹائف کی طرف گیارہ میل جدہ کی طرف دس میل اور حیرانہ کی طرف نو میل اور بعض نے کہا جعرانہ کی طرف پانچ میل ، یہ علامات حرم سب سے پہلے ابراہیمؑ نے قائم فرمائی پھر عدنان بن اوس نے پھر قریش نے پھر نبی علیہ السلام نے فتح مکہ کے سال ، پھر حضرت عمرؓ نے پھر حضرت عثمانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اب تک معاویہؓ کا قائم کردہ نشان موجود ہے ،

حدیث ۱۰۱- عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح

مکہ ۱۰۰۰۰۰۰ ان هذا البلد من سما اللہ یوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمۃ اللہ الی یوم القیامۃ ، یعنی یہ اس شہر کا حرم شریف ہونا عرف اسلام میں نہیں ہے بلکہ یہودین میں یہ جگہ محترم تھی ، اسکا حال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس خط کو آسمانوں اور زمینوں کی خلقت کے وقت اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ، اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے قال علیہ السلام ان ابراہیم حرم مکہ ۴ (مسلم، مشکوٰۃ ص ۴۲۸) یعنی حضرت ابراہیمؑ نے حرام قرار دیا کیف التوفیق !

جواب ۱۱ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا اسلئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی ، (۱۲۱) ابتدا ہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن اکثر لوگوں اس سے ناواقف تھے اور ابراہیمؑ نے حرام ہونیکا اعلان کیا کیونکہ بقول بعض طوفان نوحؑ میں جب خانہ کعبہ نسبت المعلوم کو آسمان میں اٹھایا گیا تو لوگ یہاں کی حرمت وغیرہ بھول گئے پھر خلیلؑ نے سب سے پہلے لوگوں کے درمیان اسکا اظہار فرمایا (۳) یا کہا جائے کہ لوح محفوظ میں مکی تحریم ابتداً آفریش سے تھی لیکن تحریم کا حکم حضرت ابراہیمؑ کی بعثت کے بعد جاری کیا گیا (شرح نووی ص ۴۲۸) **قولہ الی یوم القیامۃ** فرما کر بتایا کہ اسکی حرمت کبھی منسوخ نہ ہوگی یہ جیسے انبیاءؑ کے وسیع پر ابدی بھی ہے ۔

قولہ وانہ لا یجوز القتال فیہ لا یجوز قتال فیہ ولم یجوز لی الا ساحتہ من نہاں ” کسی کیلئے اس شہر میں جنگ جائز نہیں ہوئی اور نہ برس لئے محل ہوئی علاوہ (فتح مکہ کے) دن کی ایک ساعت کے ، اس سے اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے جو فتح مکہ کے دن خالد بن ولیدؓ سے صادر ہوا کہ سرگمراہ آپ کے ہاتھوں قتل ہو گئے اس قتل پر نبیؐ نے ان کو عتاب بھی نہ فرمایا اس کی وجہ اس حدیث میں بیان ہوئی ، کہ اس دن ہمارے لئے ایک ساعت کا قتال بھی حلال ہو گیا اور بغیر احرام مکہ منقطعہ میں داخل بھی جائز ہوا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت سیاہ عامرہ باندھے ہوئے خانہ کعبہ میں داخل ہوئے یعنی بغیر احرام ، در نہ سر مبارک کھلا ہوتا یہ بات بھی واضح ہے فتح مکہ عند الاحناف والمواک جنگ سے ہوئی اسلئے اسکے تمام مقامات کا حضورؐ مالک ہو گئے تھے کیونکہ فاتح بادشاہ مغنوج علاقہ کا مالک ہوتا ہے آنحضرتؐ نے مالک ہو کر وقف فرمادیا اموال وقف کی نہ بیع ہوتی ہے نہ اجارہ ، لہذا وہاں کے مکانات اور زمینوں کی بیع و کرایہ جائز نہیں ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں مکہ صلح سے فتح ہوا ہے اسلئے انکے نزدیک سکنا اور زمینوں کی بیع درست ہے کیونکہ وہ مکانات مکہ والوں کی ملک ہیں ، حدیث الباب بخلاف حجت ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں میرے لئے اس دن قتال درست ہو گیا ، صلح میں قتال کیسا؟

نیر اللہ تعالیٰ کا قول اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ بھی اس پر دال ہے کیونکہ فتح جنگ سے ہوا کرتی ہے نہ کہ صلح سے، اور عبید اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جو مکہ کے مکانوں کا کراہہ کھاتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرا رہا ہے (عمدة القاری ص ۱۲۷)

قولہ لا یعضد شوکہ ”نہ تو (اس زمین کا) کوئی خار دار درخت ہی کاٹا جائے“ احناف کے نزدیک کانٹے توڑنا اور اس درخت کا کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اگلے سوائے اذخر اور کھاد کے، لہذا بغیر خار دار درخت کو کاٹنا تو بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اگر کوئی شخص زمین حرم کی ایسی گھاس یا اباد درخت کانٹے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو اس پر اس گھاس یا درخت کی قیمت بطور جزا واجب ہوگی (ہدایہ) شوافع کے نزدیک زمین حرم کی گھاس میں جانوروں کو چرا ناجائز ہے! قولہ ولا ینقر صیدہ ”نہ اسکا شکار بھیکا جائے“، یعنی کوئی شخص شکار کی غرض سے یا محض بھجھکانے، ستانے کیلئے یہاں کے کسی جانور کے ساتھ تعرض نہ کرے، لہذا اگر بھجھکانے سے وہ مہلک ہو جائے تو اسکی قیمت واجب ہوگی (اشعور)

بَابُ حَرَمِ الْمَدِينَةِ حَرَسَهَا اللَّهُ تَعَالَى

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود و مدینہ کا ادب و احترام مکہ معظمہ کی حدود کی طرح ہے لیکن تحریم کے متعلق اختلاف ہے، مذہب (۱) شافعی، مالک، اور احمدؒ کے نزدیک مدینہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اس کے درختوں کا کاٹنا اور اس کے جانوروں کو شکار کرنا وغیرہ جائز نہیں اور اسکی جزا اور کفارہ کے بارے میں انکے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا واجب نہیں، (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کی طرح نہیں ہے لہذا وہاں شکار بھی حلال ہے اور درخت وغیرہ کاٹنا بھی درست ہے،

دلائل ائمہ ثلاثہ | (۱) عن علی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة حرام ما بين عيين الى ثور (متفق عليه، مشکوٰۃ ص ۲۳) (۲) عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني احرّم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عظامها أو يقتل

صيدا (مسلم، مشکوٰۃ ص ۲۳) (۳) عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان ابراهيم حرم مكة فجعلها حراما واني حرمت المدينة حراما (مسلم، مشکوٰۃ ص ۲۳)

اس قسم کی احادیث سے صراحتاً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے ، لا تملأ حنا (۱) ابو سعیدؓ

کی حدیث مذکور میں یہ الفاظ وارد ہیں ولا تخط فیہا شجرة الا لعلف یعنی البتہ جانوروں کے کھانے کیلئے حرم مدینہ سے پتے جھاڑے جاسکتے ہیں حالانکہ حرم مکہ کے درختوں کے پتے کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں لہذا معلوم ہوا دونوں کا حکم برابر نہیں (۲) حدیث انسؓ کہ میرے چھوٹے بھائی کی ایک بلی تھی جس سے وہ کھیلتا تھا جب وہ مر گئی تو آنحضرتؐ نے مراٹھا فرمایا یا اباعبید مافعل التغیر (ترمذی، مسلم، مشکوٰۃ ص ۲۹) اگر حرم مدینہ حرم مکہ کی طرح ہوتا تو آپؐ بغیر پرنڈہ کو نہ دیکھنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے بلکہ جھوڑ دینے کا حکم فرما دیتے ، شوافع نے اس حدیث کے جواب میں یہ کہا ہے کہ یہ پرنڈہ حل یعنی مدینہ کے باہر سے لایا گیا تھا ، لیکن یہ جواب اسلئے صحیح نہیں کہ حل سے اگر کوئی جانور حرم میں لایا جائے تو اس کا حکم بھی حرم کے جانور کا ہے اور اس کو پکڑنا جائز نہیں ،

(۳) امام طحاویؒ نے تین سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ شکار کر کے بنی کے پاس لاتے تھے ایک دن انہیں دیر ہو گئی بنی نے تاخیر کا سبب پوچھا انہوں نے کہا شکار ہم سے بھاگ گیا اور ہم تیرت کے قنّۃ تک شکار کا بیچھا کرتے رہے آپؐ نے فرمایا اگر تم عقیق میں شکار کرتے تو میں بھی تمہارے ساتھ جاتا ، طحاویؒ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدینہ میں شکار کرنا جائز ہے کیونکہ رسول اللہؐ خود مدینہ میں شکار کر چکی جگہ بتاتی ہے ،

جواب (۱) احادیث مذکورہ کے قرینے سے اس میں تحریم کا مقصد مدینہ منورہ کی خوبی اور زینت

باقی رکھنا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے جب مدینہ کے بیڑ کا درخت کاٹنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا

کنع النبی علیہ السلام من ہدم الظام المدينة وقال انہما زینۃ المدینۃ (طحاوی)

یعنی اس کی ممانعت مدینہ کے ٹیلے منہدم کرنے کے مانند ہے اور یہ زینت مدینہ ہے ، (۲) نبی علیہ السلام

نے حرام ، احمق وغیرہ جو فرمایا ہے اس سے تحریم مراد نہیں بلکہ اس سے حرمت و عظمت مراد ہے اس

پر قرینہ یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے فمن أحدث فیہا حدثاً الخ یعنی مدینہ میں بدعت

ایجاد کرنا اور بدعتیوں کو مدینہ میں جگہ دینا سخت گناہ ہے کہ اس میں مدینہ منورہ کی بے حرمتی بھی ہے

اور دین میں فساد بھی لہذا تحریم سے بے حرمتی مراد ہے اور حدیث زیر میں ہے ان یدوج وعظامہ

حرم محترم ﷲ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۲۹) اور یہ آپ کے نزدیک بھی مؤول ہے کیونکہ مقام

و حج حرمین کی حد و سرے باہر طائف کی جانب میں ہے فہا وجوا بکم فہو جوابنا ،

(۳) مدینہ میں شکار بھی حلال اور درخت کاٹنا بھی درست ہے کیونکہ ان چیزوں کی حلت تو قرآن کی صریح

آیات سے ثابت ہے مگر حد و مدینہ میں انکی حرمت کی نہ کوئی آیت ہے اور نہ کوئی حدیث قطعی ہے یہی وجہ ہے کہ مدینہ میں داخل ہونے کیلئے احرام نہیں باندھا جاتا ہے اور حدیث سعد میں غار دار و رخت نہ کاٹنے اور شکار نہ کرنے کا جو حکم ہے یہ بھی تفسیر ہی کے طور پر ہے (شرح مسلم، بذل الجہود، التعلیق وغیرہ)

حدیث ۱- ع علیؑ ما کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن و ما فی هذه الصیفة، زمانہ خلافت علیؑ میں روافض نے مشہور کیا کہ علیؑ کے پاس نبیؐ کا خصوصی وصیت نامہ ہے جس میں لکھا ہے کہ آپ اسلام کا خلیفہ اول ہیں وغیرہ، آپ اسکی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی اور قرآن نہیں ہے قرآن ہے اور حضورؐ کا کوئی خاص وصیت نامہ نہیں صرف یہ ورق ہے جس میں یہ احکام لکھے ہوئے ہیں اسکی کچھ تفصیل ایضاح مشکوٰۃ ص ۳۶۹-۳۷۰ میں ملاحظہ ہو، قولہ بن عبد الملی ثوں، عروثور کے متعلق بہت اقوال ہیں (۱) شیخ دہلویؒ فرماتے ہیں یہ دونوں پہاڑ ہیں جو مدینہ منورہ کے کناروں پر واقع ہیں، بعض نے کہا یہ دونوں پہاڑ مکہ معظمہ میں ہیں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جننا فاصلہ مکہ کے دو پہاڑ عروثور کے درمیان ہے اتنا فاصلہ مدینہ منورہ کا حرم ہے یعنی یہ زیادہ باحرمت و باعظمت ہے، بعض نے فرمایا عروثور مدینہ میں ہے اور عروثور مکہ معظمہ میں ہے یعنی جس غار میں ہجرت کی رات آپؐ اور ابو بکرؓ چھپے تھے، بعض کہتے ہیں یہ دونوں پہاڑ نہیں بلکہ اطراف مدینہ کے دو میدانوں کا نام ہے بہر حال اس کے مدینہ منورہ کے حدود مراد ہیں،

حدیث سعدؓ..... قال للذینہ خیر لہم لو کانوا یصلون، یعنی مدینہ کا قیام دنیا و عقی کی بھلائی کا ضامن ہے بشرطیکہ وہ (اسکی بھلائی اور بھتری کو) جانیں، اس حدیث میں مدینہ کے باشندگان کیلئے فائزہ بجز بونیکی سعادت عظمیٰ کی بشارت ہے،

حرمین طیبین میں اقامت گزری ہو نیکا حکم [مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ میں رہائش اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، ملا اصب (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں ان دونوں مقامات میں رہائش اختیار کرنا مستحب ہے، (۲) امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں مکروہ ہے،

دلیل احمدؒ وہاں کی عبادات خصوصاً نمازوں کا بہت زیادہ ثواب ہے لہذا وہاں کرنا جو تکویناً نصیب ہو جائے وہ کامیاب ہے، **دلیل ابو حنیفہؒ** وہاں زیادہ کرنے سے مکہ و مدینہ کا احترام کم ہو جائیگا اور وہاں گنہ گرنے والی جگہوں کی یہ نسبت زیادہ ہے

لہذا رہائش اختیار کرنا مکروہ ہوگا، خلافتؑ یہ ہے جس شخص کو برائیوں اور فتنہ میں مبتلا ہونیکا اندیشہ ہوا کے حق میں مکروہ ہے لہذا جو شخص وہاں رہائش کرنا چاہے وہ برائیوں اور اس کے اسباب سے پرہیز کرے، خیال رہے کہ آنحضرتؐ کی ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا بہتر تھا اور کثرت کے بعد فحش مکہ سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا مسلمانوں کو منع کیا گیا اور ہجرت واجب ہو گئی اور فتح مکہ کے بعد وہاں رہنا تو جائز ہے مگر مدینہ طیبہ میں رہنا افضل قرار پایا کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب حاصل ہے،

حدیث ۱۰۰۰ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمّرت بقریۃ تأکل القرۃ، ” آنحضرتؐ نے فرمایا مجھے ایسی بستی کی طرف ہجرت کا حکم دیا گیا جو تمام سنہوں کو کھا جائیگی، ” **تشریح** کھا جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہاں کے لوگ دوسرے ملکوں کو فتح کریں گے اور اموال و خزانے مدینہ کو بھیج جائیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ شام و فارس اور روم کے مدینہ پہنچے، اور اس شہر میں پہلی قوم مخالفہ آباد ہوئی تو وہ بہت ملکوں پر غالب آگئی پھر یہاں یہود آباد ہوئے تو وہ مخالفہ پر غالب آئے پھر انصار پہنچے تو انہوں نے یہودیوں پر اپنا اقتدار قائم کیا پھر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اس شہر کو اپنا مسکن بنایا وہ تمام دوسرے زمین پر غالب آگئے، بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے مدینہ طیبہ کے اتنے فضائل و خصوصیات ہیں کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے ممالک کے فضائل ہیج ہیں امام مالکؒ نے تو مکہ معظمہ سے بھی مدینہ منورہ کو افضل قرار دیا کیونکہ مدینہ کی بدولت مکہ میں اسلام داخل ہوا،

قولہ یقولون یشرب وہی المدینۃ، ” **تشریح** مدینہ طیبہ کے نام سٹول سے بھی زیادہ ہیں طیبہ، طابہ، بطی، ابطح وغیرہ، ہجرت کے پہلے اسکا نام یثرب اور اثرب تھا جب آنحضرتؐ ہجرت فرما کر یہاں تشریف لائے تو آپؐ نے تمدن و مدنیت اور کثرت آبادی کے پیش نظر اسکا نام مدینہ رکھا، شاعریؑ کہتا ہے مجھے شوقِ انور کا ہے مدینہ سے عیاںؑ شوقِ یثرب کو کر لیا، دین کو آنحضرتؐ میں آپؐ نے حکم دیا کہ آئندہ اس شہر کو یثرب نہ کہا جائے کیونکہ یہ قوم مخالفہ کے پہلا آدمی کا نام تھا یا یہ لفظ یثرب سے ماخوذ ہے ہم ہلاک، فساد، سرزدنش، سزا، بلا و مصیبت کا معنی ہے **قولہ** عتلا تشرب علیکم البیور، یا یہ زمانہ اسلام سے قبل کا نام تھا جس سے اہل جاہلیت کی لو آتی تھی، یہ ایک بت یا ایک بہت بڑا قلعہ شخص کا نام تھا امام احمدؒ فرماتے ہیں جو مدینہ کو یثرب کہے وہ تو بدکر ہے، امام بخاریؒ نے فرمایا جو ایک بار اسے یثرب کہے وہ بطور کفارہ دس بار مدینہ کے قرآن کو تم میں جو اسے یثرب کہا گیا ہے

بِأَهْلِ يَثْرِبَ لَا مَقَامَ لَكُمْ، وَهَذَا مَقَامُ الْكُفْرِ، قَوْلُهُ تَعَالَى النَّاسُ كَمَا تَنْفِقُ الْيَكْبَرُ
عَنْهُ الْحَدِيدُ لَوْ كُنُوا بِأَصْحَابِ كُرْدِ كَمَا جِئْتُمْ بِحُجَّتِكُمْ لَوْ كُنْتُمْ كَوْنًا، یہ مدینہ کی زمین کی تاثیر ہے
کہ اس نے وہاں سے مشرکین کو یا تو مؤمن بنادیا یا وہاں سے نکال دیا چنانچہ اوس و خزرج تو مؤمن
ہو گئے اور بنی قریظہ ہلاک ہوئے اور بنی نضیر وہاں سے جلا وطن کر دیے گئے،

افضلیت مکہ و مدینہ میں اختلاف | حدیث الباب، اس طرح ان اہل اہم حرم مکہ و انہ
حرمات المدینہ و غزہ احادیث سے مالک و غیرہ نے مدینہ منورہ کی افضلیت کو ثابت کیا، لیکن
ابو حنیفہ، شافعی، احمد اور محمود صحابہ و تابعین کے نزدیک مکہ معظمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے بھی
افضل ہے، دلائل (۱) قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وَضَعَ لِلنَّاسِ (۲) و قَوْلُهُ تَعَالَى
وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا، مدینہ طیبہ کیلئے یہ خصوصیات نہیں ہیں، (۳) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
عَدَى تَالِ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفًا عَلَى الْحَزْوَةِ فَقَالَ وَاللَّهِ أَنَا
أَكْبَرُ أَرْضَ اللَّهِ وَأَحَبُّ أَرْضَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ وَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ
(نہ مذی) یہاں حضور نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ اللہ کے نزدیک سب سے بہتر ہے اور محبوب ترین
شہر ہے لہذا مکہ، مدینہ سے افضل ہوگا،

جواب | افضلیت مدینہ کے جو دلائل پیش کئے گئے یہ سب جزئی اور عارضی فضیلت پر حمل
کیا جائے اور افضلیت مکہ سے متعلق جو دلائل ہیں انکو ذاتی اور کلی طور پر مان لیا جائے، تاہم مکہ
کی یہ افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ کے ماسوا میں ہے کیونکہ یہ بالاجماع عام مفاد
سے افضل ہے حتیٰ کہ عرش و کرسی بھی افضل ہے،

پاکیزہ نرا عرش بریں جنت فردوس آرا مکہ پاک رسول عربی ہے
ادب گاہ بیت زیر آسمان ادرش نازک تر نفس گم کردہ می آید جنید و بایرید اینجا
اسکی کچھ تفصیلی بحث ایضاً المشکوۃ ص ۵۴ میں ملاحظہ ہو،

قد فرغنا من اخذ کتاب الناسک بتوفیق اللہ

فی ۲۹ صفر المظفر ۱۴۱۸ الموافق ۱۹۹۷ء

کتاب البیوع

مع اضافہ جدیدہ

انسان کی عملی زندگی کے دو محور ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد جسے معاملات کہا جاتا ہے، پہلے کا تعلق کائنات انسانی کے ہر فرد سے ہے، اسلئے مصنفؒ نے اولاً اس کو بیان کیا اسکے بعد حقوق العباد کا بیان شروع کیا جس کا سب سے اہم جزو بیع ہے۔

البیوع: یہ بیع کی جمع ہے بیع بورع یا بارع سے ماخوذ ہے بم (۱) ہاتھ لے کر کرنا چونکہ تجارت میں خریدار اور بیوپاری ہاتھ بڑھا کر ایک دوسرے کا مال لیتے ہیں، اسلئے اسے بیع کہا جاتا ہے (۲) اول بدل کرنا، شریعت میں اسکے معنی مبادلۃ المال بالمال بالتراضی ہیں تراضی کی قید قول باری تعالیٰ ”الا ان تکون تجارة عن تراض“ سے ماخوذ ہے، اسکا رکن ایجاب و قبول ہے اور اسکی شرط متعاقدین کی اہلیت ہے، اسکا حکم بیع میں ثبوت ملکیت للمشتري اور ثمن میں ثبوت ملکیت للمبايع ہے، پھر بیع مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا کیونکہ اسکی بہت اقسام ہیں مثلاً (۱) بیع تام (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل (۵) بیع مطلق (۶) بیع الی اجل (۷) بیع سلم (۸) بیع صرف (۹) بیع بالتعاطی (۱۰) بیع من یزید (۱۱) بیع مراہجہ (۱۲) بیع تولیہ، والنقص فی کتب الفقہ۔

حمید ربیع: عن النعمان بن بشیرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الحلال بین

والحرام بین الخ

ترجمہ: حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں اور حلال اور حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شخص شہادت سے بچتا رہے گا وہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت کریگا اور جو شخص شہادت میں پڑ گیا وہ حرام میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے جیسے چرواہا اگر جانوروں کو چراگاہ کے آس پاس چرائے تو وہ چراگاہ سے آگے بھی جا سکتے ہیں، من لو! ہر بادشاہ کی ایک ”حمی“ ہوتی ہے اور اللہ کی حمی اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں،

جان لو ! جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ درست ہو تو سارا جسم درست ہوتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جاتا ہے تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے، سن لو ! وہ ٹکڑا دل ہے۔

بخاری مؤلف فیہ (الحدیث): قال العینی "اجمع العلماء علی عظم موقع هذا الحدیث وانه احد الاحادیث النبی علیہا مدار الاسلام یعنی علامہ بدر الدین عینیؒ نے کہا کہ باجماع علماء اس حدیث کا مقام بہت اونچا ہے اور یہ حدیث ان چند احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ حدیث ثلث الاسلام (ایک تہائی اسلام) ہے پورے اسلام کا مدار یہ حدیث، "انما الاعمال بالنیات اور من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ" یہ تینوں احادیث ہیں۔ ابوداؤدؒ نے فرمایا کہ چار احادیث پر اسلام کا مدار ہے اور چوتھی "لا یؤمن احدکم حتی یحب لایخیه ما یحب لنفسه" ہے، علماء کے نزدیک حدیث الباب کی عظمت کا سبب یہ ہے کہ اس میں حسب ذیل امور کلیہ متعلقہ حیات انسانیہ کا بالاجمال ذکر آگیا ہے

(۱) انسانی ضروریات کی ہر چیز کھانا، پینا، لباس پوشاک، بیاہ شادی وغیرہ شخصی اور اجتماعی نظر میں صالح ہونا چاہئے (۲) مذکورہ اسباب زندگی شرعاً حلال ہونا چاہئے (۳) حدیث میں معرفت حلال کی رہنمائی کی گئی (۴) ترک مشتبہات کی ضرورت بتائی گئی کہ وہ افراد ملت کے دین و عزت دونوں کی بقا کا سبب ہے مشتبہات میں پڑنے سے تحذیر کرتے ہوئے اسے ایک مثال سے سمجھایا گیا جو اوپر کے پیرائیں موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتبہات میں فیصلہ کے لئے اپنے قلب کی رعایت کرنی چاہئے، ابن العربیؒ نے اس حدیث پر کہا کہ اس سے تمام احکام نکالے جاسکتے ہیں اور قرطبیؒ نے کہا کہ جمیع احکام کے ساتھ حدیث ہذا کا تعلق یوں ہے کہ اس میں حلال و حرام کی تفصیل کا اشارہ بھی ہے اور تمام احکام کا تعلق قلب سے ہونے کا بیان بھی ہے (تکملة فتح الملمہ ۱/۶۲۱)

مشتبہات کی تفسیر اور حکم: (۱) مشتبہات سے مراد یہ ہے کہ یہ امور اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشتبہ نہیں ہیں البتہ ان لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ ہیں جو ان کا حکم نہیں جانتے، اور مشتبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ جسے ان کا حکم معلوم نہ ہو اسے ان کے قریب نہیں جانا

چاہئے، ہاں اگر کسی کے سامنے حکم واضح ہو جائے تو اس کے لئے اقدام جائز ہے (یہ خطائی کا کلام کا حاصل ہے)

(۲) مشتبہات سے مراد وہ ہیں جن میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوں، اگر مجتہد نے کسی دلیل کی بناء پر جہت حلت کی ترجیح بھی دی، تو بھی ان کی حلت مشتبہ ہوگی اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان سے بچا جائے، یہ پچنا فتویٰ کی بناء پر نہیں بلکہ تقویٰ کی بناء پر ہوگا اور واضح رہے کہ یہ حدیث کسی بھی مسئلہ میں اشتباہ کی ساری ہی صورتوں کے بارے میں ہے اور سب کا اجمالی حکم یہ ہے کہ ان میں پڑنے سے بچا جائے۔ پھر یہ پچنا بعض صورتوں میں واجب اور بعض صورتوں میں مستحب ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اشتباہ یا تو عامی کو ہوگا یا کسی مجتہد کو، اگر عامی کو ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں (۱) اس کا حکم معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے پچنا واجب ہوگا (۲) مفتیوں کے اختلاف کی وجہ سے اشتباہ ہو اور علم و تقویٰ کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے پر ترجیح دینا مشکل ہو تو پچنا مستحب ہوگا اور اگر اشتباہ مجتہد کو ہو تو اگر اس خاص مسئلہ میں اجتہاد کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے پچنا واجب ہے اور اگر دلائل کے تعارض اور کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے پچنا بھی واجب ہے کیونکہ جب دلائل مساوی ہوں، تو محرم کو میخ پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اشتباہ تو دلائل کے تعارض کی وجہ سے ہو لیکن اباحت کو تحریم پر راجح قرار دیا گیا ہو، تو اس صورت میں بھی پچنا مستحب ہوگا۔

قوله : الا وهي القلب : فان نسبة القلب الى سائر الجسد كنسبة

الامير الى المأمور وهو الاصل ، والاعضاء كالفرع له وهو معدن العلوم والمعارف والاخلاق والملكات وهو بعد فثاته في اللذات والهوى يسمى نفساً استدلل به النووي الخ یعنی قلب کی نسبت دیگر اعضائے جسد کے ساتھ امیر و مامور کی طرح ہے قلب اصل اور باقی اعضاء اسکی شاخیں ہیں وہ علوم و معارف، اخلاق و ملکات کا معدن ہے اور وہ لذات و خواہشات میں فنا ہونے کے بعد نفس کہلاتا ہے جیسا کہ فیض الباری ج ۱ ص ۱۵۴ میں ہے حدیث سے امام نوویؒ کا قلب کے محل عقل ہونے پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ

حدیث کا منشأ اعمال جوارح پر قلب کے صلاح و فساد کی تاثیر کو بیان کرنا ہے اور حدیث کا تعلق علم الاخلاق سے ہے اور ماقبل سے حدیث کا تعلق اس طرح ہے کہ اتقاء عن المعاصی اور ارتکاب معاصی کا اصل تعلق قلب سے ہے کیونکہ وہی اعضاء پر حاکم ہے واللہ سبحانہ اعلم (راجع للتفصیل تکملہ فتح الملہم ۱/ ۶۲۰-۶۲۵، عمدۃ القاری للعلینی وفتح الباری لابن حجر)

حمید ربیع: عن المقداد بن معدی کرب قال قال رسول اللہ ﷺ ما اکل احد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يديه.

تشریح: اس سے مراد پوری ذات ہے خواہ ہاتھ سے کمائے یا پاؤں وغیرہ سے، الغرض اپنی قوت سے حلال روزی کمائے، اللہ تعالیٰ کا قول وبما کسبت ایدیکم میں بھی ایدی سے مراد ذات ہی ہے، مقصد یہ ہے کہ دوسروں کی کمائی پر اپنا گزارنا نہ کرے خود محنت کرے، خیال کرے کہ سید الاولین والآخرین محمد مصطفیٰ ﷺ کا تجارت کرنا بھی سیر کی کتابوں میں ثابت ہے نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ رشتم اور کپڑے کی، حضرت عمرؓ غلہ کی، حضرت عثمانؓ رشتم اور کھجور کی اور حضرت عباسؓ عطر کی تجارت کرتے تھے، اسلئے علماء فرماتے ہیں کہ جہاد کے بعد سب سے بہترین شغل تجارت ہے، حدیث میں آتا ہے الناجر الصدوق الامین مع النبیین و الصدیقین والشہداء (ابوداؤد، ترمذی) تجارت میں دیانتداری بڑا زہد ہے، امام محمد بن الحسن سے کسی نے پوچھا تھا "الانصاف کتاباً فی الزہد قال صنف کتابا فی البیوع،، اس کا مطلب یہ تھا کہ صفائی معاملات اور حلال و حرام کے مابین امتیاز اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ہی فی الحقیقت زہد ہے، قولہ وان نبی اللہ داود مکان یا کل من عمل یدیه حضرت داؤد علیہ السلام عظیم الشان رسول اور بادشاہ تھے مگر آپ نے خزانہ سے اپنے اوپر خرچ نہ کیا اللہ تعالیٰ نے انکے ہاتھوں کو ایسی خاصیت عطا کی تھی کہ لوہا انکے ہاتھوں میں پہنچتے ہی موم کی طرح نرم ہو جاتا تھا جس سے وہ ایک دن میں ایک زرہ بناتے تھے اور اسکو چھ ہزار درہم میں فروخت کرتے تھے دو ہزار اپنے بال بچوں پر خرچ فرماتے تھے اور چار ہزار فقراء بنی اسرائیل پر خیرات کرتے تھے، علماء محققین فرماتے ہیں کہ بقدر ضرورت کمائی فرض ہے اس سے زیادہ مباح اور فخر کیلئے کمائی منع ہے، واختلف العلماء فی

افضل المكاسب فقال النووي افضلها الزراعة يعني افضل الكاسب کیا ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نوویؒ نے کہا افضل کسب زراعت ہے بعض کے نزدیک ہاتھ کی کمائی ہے اصل میں یہ حکم حاجات کی بنا پر مختلف ہونا چاہئے جہاں غذا کی حاجت زیادہ ہے وہاں زراعت افضل ہے تاکہ غذا کی سپلائی وسیع پیمانے پر ہو سکے جہاں کمائی کے دوسرے طرق منقطع ہوں وہاں تجارت افضل ہے اور جہاں صنعتوں کی ضرورت سخت ہو وہاں صنعت ہی افضل ہے ذکرہ العینی .

کتا کی بیع: حمردیسی: عن رافع بن خدیجؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ثمن الكلب خبيث، خبيث یہ طیب کے مقابل ہے طیب کے دو معنی ہیں حلال اور نپس لہذا اس کے مقابل خبیث کے بھی دو معنی ہونگے حرام اور خیس، شکاری کتا اور کھیت اور گھر پہرہ دینے کیلئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتا فروخت کر کے ثمن وصول کرنا جائز ہے یا نہیں ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، (فی رولیت) احمدؒ اور داؤدؒ غاہریؒ کے نزدیک کتے کو بیچنا مطلقاً جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی رولیت) ابو یوسفؒ، محمدؒ، حنفیؒ اور عطاءؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہے انکا بیچنا جائز ہے، کلب عقور وغیرہ جو تعلیم کے قابل نہ ہو اسکی بیع ناجائز ہے دلائل اختلاف: عن جابرؓ ان النبی ﷺ نہی عن ثمن السنور والكلب الاكلب صید (رواہ النسائی بسند جيد) (۲) عن ابن عباسؓ قال رخص النبی ﷺ فی ثمن كلب الصيد (مسند امام اعظم) (۳) عن ابی ہریرہؓ انه عليه السلام نہی عن ثمن السنور والكلب الاكلب صید (بیہقی) ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو کتا مشفق بہ ہو اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال مقوم ہے اور وہی محل بیع ہے (۴) حضرت عثمانؓ نے ایک شخص سے کتے کی قیمت کے بدلہ میں چالیس اونٹ تاوان میں وصول کئے تھے (۵) اس طرح عمرو بن العاصؓ نے چالیس درہم جرمانہ وصول کیا تھا ۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں (۲) عن ابی مسعود الأنصاریؓ ان رسول اللہ ﷺ نہی عن ثمن الكلب (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ) (۳) کتا نجس العین ہے اور نجاست کی بیع تو جائز نہیں ۔

جوابات: (۱) خبیث کے معنی خیس یعنی مکروہ ہے جیسے کسب الحجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ وہ عند المجہور حرام نہیں، اس طرح حدیث میں بلی کے بیچنے کی نفی کی گئی اور شوافع ملی کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ اتنی معمولی چیز ہے کہ اسکی قیمت لینا مکارم اخلاق کے خلاف ہے لہذا یہی تاویل ہم کتے کے بارے میں بھی کرتے ہیں کہ اسکو بیچ کر ثمن لینا مروت کے خلاف ہے (۲) نبی کی احادیث غیر منقطع بہ کلب پر محمول ہے (۳) یہ ممانعت اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جب یہ حکم منسوخ ہو گیا تو بیع کی ممانعت بھی منسوخ ہو گئی بلکہ کتے کو قتل کر نیوالوں پر اسکی قیمت کی ادائیگی واجب کی گئی (۴) مالکیہ اور حنفیہ کتے کو نجس العین نہیں مانتے ہیں لہذا یہ دلیل انکے خلاف قابل احتجاج نہیں، ومہر البغی خبیث رنڈی کے زنا کی اجرت بالاتفاق حرام ہے

قولہ: وکسب الحجام خبیث

اختلاف مذاہب: (۱) بعض اصحاب ظاہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) نوویؒ نے امام احمدؒ سے حراور عبد کے درمیان تفریق کی ایک روایت نقل کی ہے کہ حر کیلئے مکروہ ہے اور عبد کے لئے جائز ہے (۳) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مع انکراہت جائز ہے۔
دلیل جمہور: عن ابن عباسؓ انه عليه السلام احتجم واعطى الحجام اجرة (بخاری، مسلم) حضورؐ کا خود نص لیکر اجرت دینا یہ جواز کی دلیل ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں۔

جمہور کے جوابات: (۱) خبیث یہاں بطریق عموم مشترک حرام اور ناپسندیدہ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے یہاں آخری معنی مراد ہونے پر حدیث ابن عباسؓ دال ہے (۲) یا حدیث الباب ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی، لان الرخصة بعد النهی دلیل نسخ الحرمة (العلق ۳/۳۸۷، ہدایہ، یعنی وغیرہ)

بلی کی بیع: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور
اختلاف مذاہب: (۱) مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک بلی کی بیع جائز نہیں یہ ابو ہریرہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

دلیل مجاہد وغیرہ: حدیث الباب -

دلیل جمہور: بلی مال مقوم اور مشفع بہ ہے لہذا دوسرے اموال کی طرح اسکی بیع بھی جائز ہونی چاہئے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں بلی سے مراد غیر نافع یا وحشی بلی ہے کہ اگر اسے باندھ کر رکھو تو چوہوں کو شکار نہ کر سکے اور اگر کھول دو تو بھاگ جائے (۲) یا نہی حنز یہی پر محمول ہے یعنی انکا فروخت کرنا مروت و اخلاق کے خلاف ہے ایسی چیز بلا قیمت دیدینی بہتر ہے (۳) ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ مسلم کی یہ سند صحیح ہے۔

باب الخيار

خیار بم اختیار، شریعت میں خیار کہا جاتا ہے کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کر دینے یا اسکو باقی رکھنے کا وہ اختیار جو خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا ہے۔

حمید رش: عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا الا بيع الخيار وفي رواية للترمذی البيعان بالخيار مالم يتفرقا او يختارا وفي المتفق عليه او يقول احدهما لصاحبه اختربدل او يختارا (مشکوٰۃ ص ۲۴۴)

خيار مجلس: مذہب: (۱) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس دینا منظور ہے۔ اور یہ قول سعید بن المسیبؒ، زہریؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، شعبیؒ، اوزاعیؒ، سفیان بن عیینہؒ، حسن بصریؒ، اسحاق بن راہویہؒ، محمد بن جریر طبریؒ، اور اہل ظاہر سے مروی ہے (معنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۳) ”خيار مجلس“ کا مطلب یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے آپس میں ایجاب و قبول کر لینے سے عقد بیع لازم نہیں ہوتا بلکہ جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ ایک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کر دے، لیکن اگر مجلس ختم ہو جائے تو یہ اختیار بھی ساقط ہو جائے گا، اور اس اختیار کو خیار مجلس کہتے ہیں

(۲) امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ خیار مجلس کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب و قبول ہو گیا تو اب بیع تمام ہو گئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں، یہ امام ابو یوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ربیعہؒ وغیرہ کا مذہب ہے (الجواہر النقیۃ ص ۲۷۲)

استدلال شوافع اور حنابلہ: (۱) ”حدیث باب“ وہ اپنے دعویٰ پر الم یضرقا کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں اور اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں یعنی بائع اور مشتری جب تک بدن کے اعتبار سے جدا نہ ہو جائیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہو گا اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اس وقت ہوگی جب مجلس سے ان میں سے کوئی ایک یا دو دونوں اٹھ کر چلے جائیں (۲) اثرا بن عمرؓ کان ابن عمرؓ اذا باع رجلا فاراد ان لا یقبلہ قام فمشی ہنیئۃ ثم رجع الیہ (بخاری و مسلم) ابن عمرؓ جب کسی سے معاملہ اور بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چل کر واپس آ جاتے تھے آپ کا یہ عمل خیار مجلس کے ابطال کیلئے تھا (۳) ان ابن عمرؓ فہم من هذا الحدیث التفرق بالابدان وان موضوعہ ثبوت خیار المجلس (کما فی الصحیحین) وایضا ابوبرزۃ الاسلمی فہم من هذا الحدیث ثبوت خیار المجلس کما فی ابی داؤد . وما فہم الصحابة اولیٰ بالقبول وقال الشیخ عبد الحی المنکوی فی التعلیق الممجد الخ یعنی ابن عمرؓ اور ابوبرزۃؓ اسلامی دو جلیل قدر صحابہ کی فہم حدیث کے حوالہ سے خیار مجلس ثابت ہو رہا فہم صحابیؓ بہر حال اولیٰ ہی ہے اگرچہ دیگر اقوال بھی مستند نکتہ ہوں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل: (۱) قرآن کریم میں ہے ”یا ایہا الذین امنوا اوفوا بالعقود“ (مائدہ) اے ایمان والو! تم عہد و پیمان کو پورا کرو، اللہ تعالیٰ نے عقد کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور عقد ایجاب و قبول کا نام ہے، لہذا ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد ان میں سے کسی کو خیار مجلس دینا، یہ ایفاء عقد کے حکم کے منافی ہے۔

(۲) اسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے ”واشهدوا اذا تبایعتم (بقرة) جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو کہ یہ بات متعین اور یقینی ہو جائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے، اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکے کہ ان کے درمیان

ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی، اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہو جاتی ہے۔ اسلئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

(۳) اسی طرح تیسری آیت میں ارشاد ہے ”یا ایہا الذین امنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکنون تجارۃ عن تراض منکم“ تجارت اور سودا باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور ایجاب وقبول ہو جانے کے بعد سودا مکمل ہو چکا ہے، لہذا اب ان میں سے کوئی ایک فریق دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ نہیں کر سکتا۔

(۴) عن ابن عباسؓ ”من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یتوفیہ“ (مسلم) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب مشتری بیع پر قبضہ کر لے تو اس کیلئے اس کا بیچنا حلال ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجلس سے جدا ہونے سے قبل ہی بیع پر قبضہ کرے، اگر خیار مجلس کوئی چیز ہوتی تو صرف قبضہ کرنے سے اسے بیچنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ یہ اجازت تفرق بالابدان کے ساتھ معلق ہونی چاہئے تھی۔

(۵) اخرج البخاری عن ابن عمرؓ قال: کنا مع النبی ﷺ فی سفر فکنت علی بکر صعب لعمر فکان یغلبنی فیقدم امام القوم فیزجرہ عمر ویردہ..... فقال النبی ﷺ لعمر بعنیہ فقال ھولک یا رسول اللہ، قال رسول اللہ ﷺ بعنیہ، فباعہ من رسول اللہ ﷺ فقال رسول اللہ ﷺ ھولک یا عبد اللہ بن عمر تصنع بہ ما شئت حضورا کریم ﷺ کا تفرق بالابدان سے قبل ہی یہ اونٹ حضرت ابن عمرؓ کو بیہ کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اب حضرت عمرؓ کو اس میں کوئی خیار حاصل نہیں۔

(۶) عن عمر بن الخطابؓ قال انما البیع عن صفقۃ او خیار (مصنف عبد الرزاق، بیہقی، مصنف ابن ابی شیبہ) صفقۃ اس عقد کو کہتے ہیں جو نافذ اور لازم ہو جائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بیع کی دو قسمیں ہیں ایک تو لازم اور دوسری وہ جو خیار شرط کی وجہ سے لازم نہ ہو لہذا جو لوگ ہر بیع میں خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں وہ اس حدیث کی مخالفت کرتے ہیں

(۷) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”لا یجزی ولد والد ان یجدہ مملوکا فیشرہ فیعتقہ“ (مسلم، ابوداؤد، ترمذی) اتفق الفقہاء علی انہ لا یحتاج الی استیناف عتق بعد الشراء، وانہ متى صح لہ الملک عتق علیہ فالنبی ﷺ اوجب عتقہ بالشراء من غیر شرط الفرقۃ) قالہ ابو بکر الجصاص.

جوابات حدیث الباب: جہاں تک حدیث الباب کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ اس کی چار تاویلیں کرتے ہیں (۱) حدیث میں جس تفرق کا ذکر ہے اس سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالکلام مراد ہے اور تفرق بالکلام کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک ایجاب کرے ”بعت“ کے ذریعہ اور دوسرا قبول کرے ”اشتریت“ کے ذریعہ اور خیاریہ سے مراد خیاریہ قبول ہے نہ کہ خیاریہ مجلس تو حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو اس وقت تک عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک ان میں سے ایک کے ایجاب کے بعد دوسرا قبول نہ کر لے، لیکن جب ایجاب کے بعد قبول ہو جائے تو یہ اختیار ختم ہو جائے گا

وهذا التفسیر ماثور عن ابراہیم النخعی وبہ یقول محمدؒ وابو حنیفہؒ کما صرح فی موطاء وکتاب الحجۃ وقد اتی الحنفیۃ بشواہد علی ان التفرق یکون بالکلام، کما یکون بالابدان فمنہا قولہ تعالیٰ ”وماتفرق الذین اتوا الكتاب الامن بعد ماجاء تہم البینۃ“ ومنہا قولہ تعالیٰ ”واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا“ فان التفرق المراد ہنہا هو التفرق بالاقوال لا بالابدان، ومنہما ما ذکرہ الجصاص فی احکام القرآن ۱/۹۲ ”ویقال تشاور القوم فی کذا فافترقوا عن کذا“ یراد بہ الاجتماع علی قول والرضی بہ وان کانوا مجتمعین فی المجلس ”یعنی حنفیہ کے پیش کردہ شواہد (آیات و محاورہ عرب) میں تفرق بالابدان کے بجائے تفرق بالاقوال ہی مراد ہے (۲) امام طحاویؒ نے امام ابو یوسفؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ سے نقل کی ہے کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے، مگر خیاریہ سے مراد قبول ہے خیاریہ مجلس نہیں یعنی ایک فریق کے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کو اس وقت تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، جب تک مجلس اختتام کو نہ پہنچ

جائے، جب وہ مجلس ختم ہوگئی اور تفرق بالابدان ہو گیا تو اب قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔
 (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے مگر یہ تفرق بالقول اور عقد سے فارغ ہونے سے کہنا یہ ہے کیونکہ عام طور پر عقد سے فارغ ہونے کے بعد تفرق بالابدان ہو ہی جاتا ہے لہذا تفرق بالابدان مکنی بہ اور تفرق بالقول مکنی عنہ ہے، اور قاعدہ ہے الکناية ابلغ من الصريح، لہذا اس طرز کو اختیار کیا گیا ہے

ومحصل هذه التاويلات الثلاثة ان المراد من الخيار في الحديث هو خيار القبول دون خيار المجلس الخ مذکورہ تینوں تاویلات کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں خيار سے مراد خيار قبول ہے نہ کہ خيار مجلس اس قول کو حنفیہ نے دو دلیلوں سے مدلل کیا ہے (الف) لفظ حدیث ”البيعان“ اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کا اطلاق وقوع فعل (بیع) کے وقت حقیقت اور وقوع یعنی بیع ہو جانے کے بعد مجاز ہے ظاہر ہے کہ خيار مجلس مراد لینے کی صورت میں عاقدین پر ”بیع“ کا اطلاق باعتبار ماکان مجاز ہی ہے اور خيار قبول مراد ہوتا یہ اطلاق حقیقت ہوگی کیونکہ عقد ابھی جاری ہے ظاہر ہے کہ قاعدہ کے مطابق حقیقت مراد لینا ہی اولیٰ ہے (ب) ابو داؤد، ترمذی میں عمرو بن شعیب کی حدیث میں مجلس میں فسخ عقد کو اقالہ کہا گیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل ازیں بیع تمام ہوگئی تھی اگر تفرق بالابدان کے بغیر تفرق بالكلام سے بیع تمام ہونے کے بجائے خيار مجلس نامی کوئی چیز ہوتی تو اس مجلس میں اس طرح فسخ کرنے کا نام رسول اللہ ﷺ اقالہ نہ رکھتے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ خيار مجلس کا ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن یہ دوسرے فریق کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہوگا کیونکہ خيار کی مختلف مراتب ہے اعلیٰ مرتبہ تو یہ ہے کہ صاحب خيار کسی کی رضامندی کا محتاج نہ ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس کا خيار دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو تو حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کے اختتام سے قبل ایسا خيار حاصل ہوگا جو دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور دوسرے فریق کیلئے بھی مستحب یہ ہے کہ جب اس کا ساتھی کسی مجبوری کی بنا پر بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہو تو وہ فسخ پر راضی ہو جائے اور اقالہ اگرچہ ہر وقت مستحب ہے لیکن جب تک مجلس میں رہے تو اس وقت یہ زیادہ مؤکد ہو جاتا ہے اسلئے خاص طور پر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔

خیار مجلس سے جدید تجارت میں مشکلات: واضح رہے کہ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹیکس، اور ٹیکس کے ذریعہ تجارت ہو رہی ہے جہاں متباہین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے فون پر تجارت ہو رہی ہے ایک بنگلہ دیش میں اور ایک جاپان میں ہے ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا اشتریت، ایجاب و قبول ہو گیا بیع ہو گئی، اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو ان کو کب تک خیار مجلس حاصل رہے گا؟ اور خیار مجلس کو استعمال کرنے کی صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے اور اس وقت خیار مجلس مفعی الی النزاع بھی ہو جاتا ہے، لہذا عملاً بھی حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے (راجع تكملة فتح الملبم ۱/ ۳۶۷-۳۶۸، درس ترمذی ۴/ ۱۵۶-۱۶۶)

قوله الابيع الخيار او يختارا . اختلف العلماء في تفسير هذا الاستثناء الخ
اس استثناء کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے حنفیہ کی تفسیر کی رو سے یہاں خیار سے مراد خیار شرط ہے یعنی بیع ہر صورت میں لازم ہوگی مگر جب احد المتعاقدين خیار کی کوئی شرط لگائے تو بیع لازم نہ ہوگی اور شائعہ کے نزدیک اس تخیر سے مراد تخایر ہے یعنی ایک دوسرے سے ”اختر“ کہے اور دوسرا کہے ”اخترت“ اس سے شوافع کے نزدیک تفرق بالابدان سے پہلے بیع لازم ہو جاتی ہے

باب الربوا

حدیث: عن جابر قال لعن رسول الله ﷺ اكل الربوا وموكله
و کاتبه و شاعديه و قال هم سواء (رواه مسلم)

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث: لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے ایک ربوا النسیئہ کیلئے اور دوسرا ربوا الفضل کے لئے۔ ربوا النسیئہ کی تعریف یہ ہے کہ (هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض) اس کو ربوا القرآن بھی کہتے ہیں اور ”ربوا الفضل“ کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا اس کو

”ربو الحمدیث“ بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں: بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، سود مفرد کو حرام نہیں کہا اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (۱) (عمران) اس آیت میں ربا کے ساتھ ”اضعافًا مضاعفًا“ کی قید لگی ہوئی ہے اور نہ ہی قید پر داخل ہوئی ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہو گا جس میں سود کی رقم راس المال سے کم از کم دو گنی ہو جائے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ ”اضعافًا مضاعفًا“ کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا ﴿لَا تَشْتَرُوا بِإِنْسَانٍ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ اس آیت میں اگرچہ ثمن قلیل کی قید لگی ہوئی ہے لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ثمن قلیل کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن ثمن کثیر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ اس آیت میں لفظ ”ما“ عام ہے جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے (۲) خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ نے یہ اعلان فرمایا کہ ”الربو“ موضوع کلمہ واول ربواضعہ ربو العباس بن عبد المطلب فانہ موضوع کلمہ“ اس حدیث میں لفظ ”کلمہ“ ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح دال ہے (۳) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”کل قرض جو نفعا فہو ربوا“ اس حدیث میں لفظ ”نفعا“ اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں اضعافًا مضاعفًا کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ: حرمتِ ربّ کی آیاتِ قطعی الدلالتہ ہیں اور ربّ کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی: چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ اس آیت میں صاف اعلان فرمایا کہ تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ کن لو۔

کما موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟ آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں، ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرض لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں، چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جن کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کیلئے قرض لیا کرتے تھے مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے چاکر کہتا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کچھ پیسے قرض دے دو تاکہ بیوی، بچوں کو کھانا کھلا سکوں، جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کی ساتھ اتنا سود ادا کرو گے ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کیلئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں، حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے۔

تجارتی قرضوں پر سود: لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق

میں قرض لینے والے غریب غریب نہیں ہوتے جن کے پاس کھانے کیلئے کچھ نہ

ایسے غریب غرباء کو تو بیک قرض دیتا ہی نہیں، بلکہ بیک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کیلئے لیتا ہے، ایسے قرض کو صرئی قرض کہتے ہیں دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کیلئے لیتا ہے ایسے قرض کو تجارتی قرض یا پیداواری قرض کہتے ہیں، سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے صرئی قرض پر لے جانے والے سود کو حرام کہا ہے، تجارتی قرض پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال: ”احل الله البيع وحرم الربو“ اس آیت میں لفظ ”الربو“ معارف باللام ہے اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کیلئے ہو، لہذا لفظ ”ربو“ سے وہ مخصوص ”ربا“ مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اکرم ﷺ کے ابتدائی دور میں رائج تھا اور اس زمانے میں صرئی قرض اور اس پر سود لینے کا رواج تھا تجارتی قرض اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا، لہذا وہ حرمت میں داخل نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین: یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا اور جس کی بنیاد پر کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے یہاں تک کہ مصر کے موجودہ بنی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی بھی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ اور رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گذرے ہیں پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمن کا موقف بھی یہی تھا اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا، چنانچہ تو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت بر نہیں: حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں لہذا ان کا استدلال درست نہیں۔ پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا

حدیث میں جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں بلکہ اس کی حقیقت پر ہوتا ہے، لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی وہاں وہ حکم آجائے گا، چاہے اس ”سود“ کی مخصوص شکل حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔

سود کی حقیقت: اب دیکھنا یہ ہے کہ ”سود“ کی حقیقت کیا ہے جسکو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور یہ حقیقت موجودہ دور کے تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت کسی شخص کو دئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا ہے مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض یہ کہتے ہوئے دئے کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو روپے واپس کرتے وقت ایک سو پانچ روپے لوں گا تو یہ سود ہے البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو سو روپے قرض ہی دئے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے دئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ: ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا یہ صغریٰ بھی غلط ہے، اسلئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اکرم ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں جن کو جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں کہا جاتا ہے اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ”جوائنٹ اسٹاک کمپنی“ ہوتا تھا، اس لئے ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لا کر ایک جگہ جمع کر دیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جا کر ان سے مال تجارت خرید و فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ”تجارتی قافلوں“ کا نام سنا ہو گا وہ یہی کام کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوسفیانؓ اسلام سے پہلے جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ ”لم یبق قرشی ولا قریشیة عنده درهم الا ربعت به

فی العبر "اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لینا اور دوسرا قرض دینا تھا ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال: سود کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے سود کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور نا انصافی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے اگر اس سے سود کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے لہذا تجارتی سود حرام نہیں ہے

تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور علت و حکمت میں فرق: اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ظلم کو ربا کی حرمت کیلئے علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دار مدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، لہذا ربا کے حرام ہونیکا دار مدار ظلم کے ہونے نہ ہونے پر نہیں بلکہ ربا کی حقیقت پائے جانے پر ہے جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے (درس ترمذی ۳/۲۸-۵۷، تکملة فتح الملبم ۵۷۵-۵۷۸/۱)

قولہ "وکاتبہ" لان کتابۃ الربا اعانة علیہ۔ ومن هنا ظهر ان التوظيف فی البنوك الربویة لا يجوز الخ یعنی اس سے ظاہر ہوا کہ سودی بینکوں کی نوکری جائز نہیں اگر بینک ملازم کا کام سود کی اعانت سے متعلق ہو جیسا کہ سودی لین دین کی کتابت اور حسابات تو وہ دو وجہ سے حرام ہے (۱) اعانت علی المعصیت (۲) مال حرام سے اجرت لینا کیونکہ بینکوں کی آمدنی کا بڑا حصہ حرام ہی ہے جو سود سے حاصل شدہ ہے اور اگر اس کا کام سود سے متعلق نہ ہو تو وہ صرف پہلی وجہ سے

حرام ہے اگر کوئی ایسا بینک موجود ہو جسکی آمدنی کا بڑا حصہ حلال ہو تو اس کی نوکری جائز ہے بشرطیکہ اس کا کام سودی لین دین سے کوئی تعلق نہ ہو (تکملة فتح الملہم ۱/۶۱۹ واللہ اعلم)

ربو الفضل: جن چیزوں سے معاملہ متعلق ہوتا ہے وہ تین قسم کی ہیں یا تو وزن سے ان کا لین دین ہوتا ہے جیسے سونا، چاندی یہ موزون ہے، یا کسی طرف سے ناپی جاتی ہیں جیسے غلہ لیکن اکثر غلہ کو تول کر بیچنے کا دستور ہے، لہذا یہ غلہ موزون اور کمیل دونوں ہیں۔ جو موزون اور کمیل نہیں ہے جیسے کپڑا وہ گن کر بیچے جائے یا گزروں سے ناپ کر۔ اب یاد رکھئے کہ وہ چیزیں موزون اور کمیل ہونے کی صفت کو قدر کہتے ہیں اور ہر شے کی ایک حقیقت ہوا کرتی ہے مثلاً چاندی کا چاندی ہونا، گیہوں کا گیہوں ہونا، کپڑے کا کپڑا ہونا اسکو جنس کہتے ہیں، پس جن اشیاء میں مبادلہ واقع ہوتا ہے، کبھی وہ قدر میں متحد ہوتی ہیں اور جنس میں مختلف مثلاً گیہوں اور چنا کہ قدر میں تو مشترک ہیں کیونکہ دونوں موزون ہیں یا دونوں کمیل مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ایک کی حقیقت گیہوں ہے دوسرے کی حقیقت چنا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جنس میں تو اتحاد ہوتا ہے مگر قدر میں اتحاد نہیں ہوتا جیسے بکری بکری سے مبادلہ ہو وہاں جنس تو متحد ہے مگر چونکہ وہ موزون و کمیل نہیں اسلئے نہ قدر ہے نہ اتحاد قدر، اور کبھی قدر بھی متحد ہوتا ہے اور جنس بھی متحد جیسے گیہوں سے گیہوں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ جنس متحد نہ قدر متحد جیسے روپیہ اور کپڑا یا روپیہ اور جانور پس یہ اشیاء چار قسم کی نکلیں (۱) متحد القدر غیر متحد الجنس (۲) متحد الجنس غیر متحد القدر (۳) متحد الجنس والقدر (۴) غیر متحد الجنس والقدر۔

اب قاعدہ یہ ہے کہ دو چیزیں جو متحد الجنس والقدر ہوں انکے مبادلہ میں دو امر واجب ہیں ایک یہ کہ دونوں وزن یا کمیل میں برابر ہوں، دوسرے یہ کہ دونوں دست بدست ہوں مثلاً گیہوں کو باہم بدلنا چاہیں تو دونوں طرف ایک سیر ایک سیر ہونا ضروری ہے اور ایک مجلس میں دونوں کو اپنا حق لینا واجب ہے اور جو چیزیں متحد الجنس غیر متحد القدر ہوں یا متحد القدر غیر متحد الجنس ہوں ان میں کمی بیشی جائز ہے ادھار جائز نہیں مثلاً بکری بکری سے بدلنا چاہیں تو یہاں جنس ایک ہے مگر قدر ایک نہیں ایسا ہی گیہوں اور چنا آپس میں بدلنا چاہیں تو یہاں قدر ایک ہے اور جنس متحد نہیں تو ان میں کمی بیشی جائز ہے مثلاً گیہوں ایک سیر اور چنا دوسرے ایک طرف ایک بکری اور دوسری جانب

دو بکریاں یہ درست ہے مگر ایک جانب نقد اور دوسری جانب ادھار ہو تو یہ جائز نہیں، دست بدست لین دین واجب ہے اور جو چیزیں غیر متحدہ لجنس و القدر ہوں ان میں کمی بیشی بھی جائز ہے اور نقد اور ادھار کا فرق بھی جائز ہے مثلاً سو روپیہ کی گائے لی تو یہاں نہ جنس متحد ہے نہ قدر لہذا نہ دست بدست ہونا ضروری ہے نہ کہ برابری۔

الحاصل چار قاعدے نکلے، اشیاء متحدہ القدر، متحدہ لجنس میں برابری اور دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء غیر متحدہ القدر و غیر متحدہ لجنس میں نہ برابری واجب ہے اور نہ دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء متحدہ لجنس غیر متحدہ القدر، اور اشیاء متحدہ القدر غیر متحدہ لجنس میں دست بدست ہونا واجب ہے اور برابری ضروری نہیں ان چاروں قاعدوں کے خلاف جب لین دین ہوگا وہ شرعاً ربا ہے یعنی جس جگہ دست بدست ہونا واجب ہے وہاں اگر ایک جانب بھی ادھار ہو اور جہاں برابری اور دست بدست ہونا دونوں امر واجب ہیں وہاں ادھار سے بھی سود ہو جائیگا اور کمی بیشی سے بھی سود ہو جائیگا (صفائی معاملات)

حمید ربیع: عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ حدیث مذکور میں چھ اشیاء کے متعلق ربوا کی حرمت آئی ہے اب ربوا ان اشیاء سے کہ ساتھ خاص ہے یا دوسری اشیاء کی طرف بھی یہ حکم متعدی ہوگا اس میں اختلاف ہے:

مذہب (۱): اہل ظواہر کے نزدیک حکم ربوا صرف ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے لہذا جن چیزوں میں وہ علت پائی جائے گی انکا بھی یہی حکم ہوگا، پھر انکے مابین علت کے متعلق اختلاف ہوا، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سونے اور چاندی میں ربوا کی علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں شافعیؒ کے نزدیک مطعومیت (جو چیز کھائی جاتی ہو) ہے اور اتحاد جنس شرط ربوا ہے نہ کہ علت اور مالکؒ کے نزدیک ادھار (ذخیرہ بنا کر رکھنے کے قابل ہونا) ہے، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع لجنس ہے یعنی ذہب و فضہ میں وزن مع لجنس علت ہے اور بقیہ چار میں کیل مع لجنس ہے شوافع و حنفیہ کا

ثمرۂ اختلاف لوہے اور تانبے وغیرہ میں ظاہر ہوگا، شوافع کے نزدیک لوہے کے باہم تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہے کیونکہ اس میں ثمنیت اور مطعومیت دونوں مفقود ہیں اور حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں وزن مع الجنس پایا جاتا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اموال ربویہ میں سے غیر ذہب وفضہ میں تعین البدلین فی الجلس واجب ہے نہ کہ تقابض فی الجلس (مجلس میں بدلین کا قبضہ) بخلاف ذہب وفضہ کے کہ ان میں تقابض فی الجلس ہی واجب ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ تمام اموال ربویہ میں تقابض واجب ہے تعین کافی نہیں (تکملة فتح الملہم ۵۹۳/۱)

بیع الحیوان بالحوان نسبیۃ کا مسئلہ :

حمیرہ : عن جابر قال جاء عبد..... فاشترى من عبد بن اسودین .
اس سے چند مسائل معلوم ہوئے کہ (۱) غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہجرت نہیں کر سکتا (۲) غیر سودی مال میں زیادتی، کمی جائز ہے، چنانچہ ایک جانور کا دو جانوروں کے بدلہ میں دست بدست لین دین جائز ہے خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا، اسلئے کہ حیوان سودی مال نہیں کیونکہ یہ نہ کیلی ہے اور نہ وزنی، لیکن حیوان کی بیع حیوان سے اگر دونوں جانب نسبیۃ (ادھار پر) ہو جیسے بائع کہے کہ میں ایک بیل تم کو ایک ماہ کے بعد دوں گا اور اسکے بدلہ میں تم مجھ کو دو بیل ایک سال کے بعد دیدینا اس کو بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں، یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ یہ بیع المعدوم بالمعدوم ہے ایک حدیث میں ہے نہیں رسول اللہ ﷺ عن بیع الکالی بالکالی، اور اگر بیع الحیوان بالحوان ان ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے نسبیۃ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

مذہب : (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبین، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

دلیل شوافع : عن عمرو بن العاص ان النبیؐ امرہ ان یجہز جیشا فنقدت الابل فامرہ ان یاخذ من قلائص الصدقة وكان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقة (ابوداؤد، دارقطنی) اس سے بیع الحیوان بالحوان نسبیۃ متفاضلاً ثابت ہوا۔

دلیل احناف: (۱) عن سمرۃ بن جندبؓ ان النبی ﷺ نہی عن بیع الحيوان

بالحيوان نسيئة (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ) قال الترمذی هذا الحديث حسن صحيح (۲) عن جابرؓ ان النبی ﷺ قال لا باس الحيوان بالحيوان واحداً باثنين يدا بيد وكرهه نسيئة (ابن ماجہ) (۳) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ نہی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيئة (اخرجه الطحاوی و الترمذی فی العلل) ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیع الحيوان بالحيوان نسيئة مطلقاً جائز نہیں (۴) یہ بات بدیہی ہے کہ حیوانات میں خلقت فرق ہوتا ہے لہذا یہ امر باعث نزاع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) طحاویؒ اور توریشیؒ نے کہا کہ یہ معاملہ تحریم ربو سے پہلے کا تھا پھر منسوخ ہو گیا (۲) عمروؒ کی روایت فعلی ہے اور سمرہؒ اور جابرؒ اور ابن عباسؒ کی روایات قولی ہیں، فعلی پر قولی حدیث کی ترجیح ہوتی ہے (۳) محرم اور میح کے درمیان جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے لہذا دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۴) عمرو بن العاصؒ کی روایت مذکورہ میں ہے کہ صدقہ کے اذنوں کی آمد تک کیلئے اونٹ قرض لئے گئے تھے یہ مدت مجہول ہے جو بیع میں جائز نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع نہیں تھی بلکہ قرض کا معاملہ تھا شاید اس وقت اسکی منجائش تھی (۵) احناف کی ان تینوں روایات کی تائید ابن عمرؒ اور علیؒ کے قول سے بھی ہوتی ہے۔

(اخرجه عبدالرزاق وابن ابی شیبہ)

سونے کی خرید و فروخت کا مسئلہ:

محمد بن عیسیٰ: عن فضالة بن ابی عبید فقال لا تباع حتی تفصل، اس حدیث سے معلوم ہوا جس فلاحہ یا ہار میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو یا جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کیا گیا ہو اسی قسم کی چیزوں کی بیع سونے یا چاندی سے کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مذہب: (۱) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جائز نہیں جب تک ان چیزوں سے سونے یا چاندی الگ نہ کر لے تا کہ ہم جنس چیزوں کا کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین ہونے کی وجہ سے ربا کی صورت پیدا نہ ہو جائے ہاں اگر سونے کا جڑاؤ کیا ہو اور یور وغیرہ چاندی کے بدلے میں

فروخت کیا جائے تو اس صورت میں زیور سے سونے کو الگ کر دینا ضروری نہیں (۲) اور امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ”ذہب مفرد“ ”ذہب مرکب“ سے زیادہ ہوتا جائز ہے ورنہ جائز نہیں (۳) مالکؒ کے نزدیک اگر غیر ذہب ذہب کا تابع ہو تو مثلاً بمشل وزن کے اعتبار سے جائز ہے اور اگر ذہب غیر ذہب کا تابع ہو تو سلع یعنی سامان کی مانند جائز ہے۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب -

دلیل ابوحنیفہؒ: متعدد صحیح احادیث میں حضرت علیؓ کا یہ حکم بطور ضابطہ مذکور ہے کہ سونا یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا جائز ہے خواہ خالص ہو، خواہ کسی چیز کے ساتھ مخلوط ہو بشرطیکہ ہم جنس چیزوں میں مساوی ہو کی بیشی نہ ہو۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں لاتباع فرمانا اس وجہ سے تھا کہ قلاہ میں بارہ دینار سے زائد سونا موجود تھا جو حضرت فضالہؒ کے فرمان ففصلتها فوجدت فیها اکثر من انسی عشر دیناراً سے واضح ہے حالانکہ قلاہ کی قیمت کل بارہ دینار ادا کی گئی تو شرعیہ ربا ہے اسلئے آنحضرتؐ نے ”لاتباع“ فرمایا اور حتی تفصل کا فرمان تمیز کامل کیلئے ہے کہ خریدنے سے قبل مکمل اندازہ کر لیا جائے کہ مخلوط چیز میں سونا کتنا ہوگا حسی طور پر اجزاء مخلوط کو الگ کرنا مراد نہیں (۲) یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے شدت احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ حکم فرمایا ہو، لہذا یہ استحباب پر محمول ہے۔

الفصل الثانی

محمد بن یزید: عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت رسول اللہ ﷺ یسئل عن شراء التمر بالرطب فقال اینقص الرطب اذا بیس فقال نعم فنھاہ عن ذالک تحریم خشک خرما اور رطب بم تازہ خرما۔

مذہب: (۱) بیع الرطب بالتمر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کے ساتھ جائز ہے

واعلم ان هناک صورتین فی بیع الرطب بالتمر الخ یعنی بیع الرطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں پہلی یہ کہ درخت پر معلق کھجور کو اتارے ہوئے کھجور سے بیچا جائے جس کا نام مزینہ

ہے یہ بالا جماع حرام ہے اس سے صرف ”عرایا“ کی صورت مستثنیٰ ہے علی اختلاف الاقوال فی تفسیر ہا اور دوسری صورت یہ کہ رطب مقطوع کو تمر مقطوع سے بیچا جائے اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں خواہ بیع بالتساوی ہو یا بالتفاضل ہو یہی قول ابو یوسفؒ، محمدؒ کا ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیکی تساوی اور یداً بیداً کی صورت تو جائز ہے اور تفاضل، ادھار کی صورت حرام ہے (حکملہ ۱/۴۰۰)

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہ: (۱) حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں مثلاً بمثل یدابید، اور بعض روایت میں وزناً یوزن (مسلم) وارد ہے یہ حدیث حرمت ربوا کا اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل یدابید کی اجازت ہے (۲) قولہ تعالیٰ 'احل اللہ البیع' کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بیع جائز ہو جب تک کوئی قوی حدیث اس سے کسی قسم کی بیع کو خارج نہ کر دے، یہاں ایسی کوئی قوی حدیث موجود نہیں، اسلئے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے۔

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاشؓ ہے جو مجہول ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی ہے (۲) یادہ حدیث ادھار پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد میں (الف) الی اجل کی قید ہے (ب) اور بعض روایت میں آیا ہے بھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الرطب بالتمر نسیدہ (ابوداؤد، بیہقی، معارف مدنیہ) (ج) خود حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے کہ حضورؐ کا سوال، کیا رطب سوکھنے کے بعد کم ہو جاتا ہے؟ یہ بات تو اتنی ظاہر باہر ہے کہ ہر شخص کو معلوم ہے، اسلئے اس سوال کا مقصد اس بیع کے نسیدہ عدم جواز کی علت پر خبردار کرنا تھا کہ خشک ہونیکے بعد برابری باقی نہیں رہے گی اور جسکے حصہ میں رطب آئے گا اسکے پاس کم پہنچے گا اور یہ خرابی نسیدہ میں لازم آتی ہے لہذا یہ ممنوع ہے اور نقد کی صورت میں بالفعل مساوات ہے اسلئے یہ اس سے خارج ہے (۳) شارحین لکھتے ہیں امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے وہاں کے علماء نے یہ مسئلہ بھی پیش کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر دونوں ایک جنس ہے یادو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث ”التمر بالتمر مثلاً بمثل“ سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہیئے اور اگر دو

جنس ہے تو از اختلاف النوعان فیہو کیف شتم (الحديث) کی بنا پر جائز ہونا چاہئے۔

حمدرہ: عن سعید بن المسیب مرسلان رسول اللہ ﷺ نہی عن بيع اللحم بالحيوان .

مسئلہ خلا فیہ، مذاہب: (۱) شافعی، مالک، اور احمد کے نزدیک جانور کے عوض گوشت فروخت کرنا مطلقاً ممنوع ہے خواہ گوشت اسی جانور کی جنس کا ہو یا کسی دوسری جنس کا، خواہ جانور حلال ہو یا حرام، چنانچہ ان کے نزدیک گائے کے گوشت کے عوض گدھا خریدنا بھی حرام ہے دلیل: (۱) حدیث الباب ہے (۲) محمد کے نزدیک اگر بیع الحيوان بلحم غیر جنسہ ہو کبیع لحم البقرة بالشاة الحية تو مطلقاً جائز ہے اور اگر بیع الحيوان بلحم جنسہ ہو تو گوشت جانور کے گوشت سے زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ زیادتی کمال وغیرہ کے عوض ہو جائے (۳) ابو حنیفہ، اور ابو یوسف کے نزدیک جانور کی بیع گوشت کے عوض ہر طرح جائز ہے۔ دلیل یہ ہے کہ یہاں وزنی چیز (گوشت) کی بیع غیر وزنی چیز (جانور) کے ساتھ ہے یہ تو مطلقاً جائز ہے خواہ برابر ہو یا کم و بیش۔

جواب: حدیث الباب میں جو نبی ہے وہ ادھار کی صورت پر محمول ہے کیونکہ جانور موٹا اور دبلا ہوتا رہتا ہے اور گوشت کے ادھار میں تعین مشکل ہوتی ہے (ہدایہ ۶۵/۳، مرقاۃ، لمعات وغیرہ)

حمدرہ: عن اسامة بن زيدان النبي ﷺ قال الربوا في النسينة وفي رواية قال لاربوا فيما كان يدا بيد.

ربوا صرف نسیئہ میں ہوتا ہے خواہ جنس متحد ہو یا مختلف اگر درست بدست ہو جائے، تو متفاضلاً بھی جائز ہے، حدیث ہذا کی بنا پر پہلے یہ ابن عباس کا مسلک تھا پھر ابن عباس نے اس سے رجوع کر لیا لہذا دونوں قسم کے ربوا کی حرمت پر اجماع ہو گیا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) یہ مختلف الجنس اشیاء پر محمول ہے (۲) یہ حصر اضافی ہے نہ حقیقی کما فی قوله تعالى 'انما حرم عليكم الميتة، یہاں بطریق حصر صرف چھ چیزوں کی حرمت بیان کی، یہ مشرکین کے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ کتا

گدھا وغیرہ بھی حلال نہیں، حدیث الباب میں بھی کسی نے آنحضرت ﷺ سے تساوی کے ساتھ فروخت کرنے کے متعلق سوال کیا ہوگا تو جواباً آپؐ نے یہ فرمایا، اس صورت میں سود صرف ادھار میں ہوگا نقد میں نہیں، لہذا الربوا میں الف لام عہدی ہے۔

باب المنہی عنہا من البیوع

حمید ربیع: عن جابر..... عن المخابرة والمحاولة والمزبنة،، مخابرة یہ خیبر سے بنا ہے یعنی خیبر والا معاملہ کرنا جو آنحضرتؐ نے خیبر کے یہود سے کیا تھا کہ باغات سب حضورؐ کے ہیں اور محنت یہودی، پیداوار نصف نصف، یا خبار سے بنا ہے بم نرم زمین جس میں زمین ایک کی ہو اور اسکو نرم کر کے بونا دوسرے کے ذمے ہو۔ حدیث میں اسکی تفسیر اس طرح کی ہے کہ زمین کاشت کیلئے بطور کرایہ پیداوار کی تہائی یا چوتھائی پردی جائے، مخابرة اور مزارعہ کے مابین فرق یہ ہے مخابرة میں محنت، تخم، بیج کرایہ دار کا ہوتا ہے اور مزارعہ میں تخم مالک زمین کا صرف محنت کرایہ دار کا (۱) یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، دلائل ابوحنیفہ: (۱) حدیث الباب (۲) اس میں اجرت مجہول رہتی ہے (۳) حاصل ہونیوالی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اسکا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا ہے۔

دلائل صاحبین: (۱) واقعہ خیبر کما مرانفا (۲) الضرورات تیج المخطورات کی بنا پر اگر اسکو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانیاں جھیلنی پڑیں گی، اسلئے فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اور واقعہ خیبر کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ اس کی حرمت پر متفق ہیں زمین کے معین حصہ میں خواہ کتنی پیداوار ہو یا بالکل نہ ہو۔

محاقلہ یہ عقل سے بنا ہے بم عمدہ قابل کاشت زمین، پھر کھیت کو بھی عقل کہا جاتا ہے کیونکہ بیج حتی الامکان عمدہ زمین میں بویا جاتا ہے، حدیث الباب میں محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی کہ کوئی شخص اپنا کھیت ایک سو فرق، گندم کے عوض بیچے۔ فرق بیج الراء وہ پیانہ جس میں سولہ رطل، تقریباً سات سیر غلہ سائے اور فرق، بجزم الراء وہ پیانہ جس میں ایک سو بیس سیر غلہ سائے، یہاں فرق کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے یعنی گندم کی معین مقدار کھیت والے کو دے اور کھیت میں کھڑے گیہوں

اسکے بدلہ میں خرید لے چونکہ اس میں ربوا کا اندیشہ ہے اسلئے یہ جائز نہیں ۔

حمدرشد: عن جابرؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن المعاومة وعن الشيا

ورخص فی بیع العرایا ۔

معاومة یہ عام سے بتا ہے بم سال، معاومہ یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال دو سال، تین سال یا زیادہ مدت کیلئے فروخت کر دیا جائے جیسا کہ آجکل عام رواج ہے یہ بیع باطل ہے کہ اس میں وہ چیز خریدی جاتی ہے جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی جیسا کہ جانور کے غیر پیدا شدہ بچے خرید لینا باطل ہے۔

الشیا: اسکا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار یا معین مقدار مستثنیٰ کر لی جائے مثلاً یہ کہے کہ ان میں سے چند من یا دس من میرے، باقی تیرے لئے ہیں یہ منع ہے کیونکہ یہ بیع مجہول ہے۔

حمدرشد: عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ رخص فی بیع العرایا

بخرصھا من التمر فی مادون خمسة اوسق اوفی خمسة اوسق شک داؤد بن الحصین متفق علیہ ۔

العرایا: یہ عریہ کی جمع ہے (فعلیۃ بمعنی مفعولۃ) عروا (ن) بم عطیہ مانگنے کا قصد کرنا، درخت پر لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا (قاموس) متعدد احادیث میں بیع مزائنہ کی ممانعت اور ”عرایا“ کے جواز پر اتفاق ہے لیکن عرایا کیا چیز ہے جس کی آپ نے اجازت عطا فرمائی، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف ہوا ہے، اس میں پانچ اقوال مشہور ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عرایا بھی بیع مزائنہ ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ عرایا پانچ دس سے کم میں ہوتی ہے اور مزائنہ پانچ دس سے زیادہ میں، اور اگر ٹھیک ٹھیک پانچ دس ہونہ کم نہ زیادہ تو اصح قول کے مطابق یہ بیع جائز نہیں ہوگی (۲) امام احمدؒ کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کسی آدمی کو چند درختوں کا پھل ہبہ کیا جائے اور موہوب لہ واہب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بیچ دے، اگر یہ پانچ دس سے کم میں ہو تو جائز ہے (۳) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنے باغ کے کسی ایک یا چند درختوں کا پھل ہبہ کر دے، مگر باغ میں واہب کے اہل خانہ موجود

ہونے کی وجہ سے اسے موہوب لہ کا بار بار آنا اچھا نہ لگے تو اس صورت میں واہب کیلئے جائز ہوگا کہ وہ موہوب لہ سے درختوں پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے خرید لے لیکن اس بیع کے جواز کیلئے امام مالکؒ کے نزدیک چار شرطیں ہیں (۱) پھل پک جائے (۲) پھل پانچ وقت یا اس سے کم ہو (۳) واہب جن کھجوروں کے بدلے وہ پھل خرید رہا ہے وہ موہوب لہ کو کٹنے کے وقت دے اگر نقد دے دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (۴) عوض میں دیئے جانے والے ثمر ہدیہ والے پھل کی قسم سے ہو۔

(۴) ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ کہتے ہیں عرایا اصل میں وہ چند درخت ہوتے تھے جنہیں باغ کا مالک پورے باغ کا سودا کرتے وقت اپنے اہل و عیال کے لئے مستثنیٰ کر لیتا تھا یہ درخت نہ تو سودا میں شامل ہوتے تھے اور نہ ہی ان پر حضور اکرم ﷺ صدقہ لازم فرماتے تھے، وہ غریب لوگ جو سونے چاندی کے مالک نہ ہوتے تھے اور ان کا دل چاہتا تھا کہ ہم بھی رطب کھائیں تو انہیں آپ نے رخصت دے رکھی تھی کہ وہ تمر کے بدلے ان درختوں کا تازہ پھل خرید لیں، تاکہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رطب کھالیں اور یہ تجارت اور ذخیرہ اندوزی کیلئے ایسا نہیں کرتے تھے (۵) امام ابو حنیفہؒ عریہ کی بعینہ وہ تفسیر کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پیشتر ہی ایک موہوب کو دوسرے شئی موہوب کے ساتھ تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ ہبہ قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا جب موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی واہب کی رائے تبدیل ہوگئی تو اب یہ صورت تو بیع ہے اسلئے اسے بیع العرایا کہا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے بلکہ ہبہ کی تبدیلی ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے جواز کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو عبیدہ عرایا کو ایسی بیع قرار دیتے ہیں جس کا رسول اللہ ﷺ نے بیع المزابنہ کی حرمت سے استثناء فرمایا ہے جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صورت اور مجاز تو بیع ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک ہبہ کی تبدیلی ہے دوسرے ہبہ کے ساتھ۔

مذہب حنفیہ کے وجوہ ترجیح: اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر لغز اور روایہ و درایہ ہر اعتبار سے رائج ہے۔

لفظ اس لئے کہ عرایا، عریہ کی جمع ہے اور ابن منظور نے لسان العرب میں اور ابن سیدہ نے محکم میں اور جوہری نے صحاح میں مختلف شعراء اور ادباء کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے ان سب میں قدر مشترک یہی ہے کہ عریہ کے معنی عطیہ اور ہبہ ہیں اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی جس کھجور کو ہبہ کر دیا اسے ”عریہ“ کہلاتا ہے اور دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اسکے یہی معنی سمجھے جاتے تھے اور امام مالکؒ نے ”العرایا“ کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اسلئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی، اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک لفظ رائج ہے۔

روایت: اسلئے کہ کئی روایات اس تفسیر پر دلالت کرتی ہیں (۱) مثلاً صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ رخص فی العریۃ یاخذھا اہل البیت بخرصھا تمرا یا کلونھا رطباً رسول اللہ ﷺ نے عطیہ دینے والوں کو اس بات کی رخصت دی ہے کہ وہ اپنے عطیہ کے بدلے میں اندازے سے ترم دے کر کھانے کے لئے رطب لے لیں۔ اس حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عریہ لینے والے وہی ہیں جنہوں نے عریہ دیا تھا (۲) بخاری شریف میں ہبل بن ابی حمزہؒ کی روایت ہے ان رسول اللہ ﷺ بھی عن بیع الشمر بالتمر و رخص فی العریۃ ان تباع بخرصھا یا کلھا اہلہا رطباً۔ اس حدیث میں لفظ اہل اس پر دلالت کرتا ہے کہ رطب کھانے والے وہی ہوتے تھے جو باغ کے مالک ہوتے تھے اور یہ معنی امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ ہی کی تفسیر کے مطابق صحیح ہو سکتے ہیں (۳) متعدد احادیث اور آثار سے یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب عامل کو اس مقصد کے لئے روانہ فرماتے تھے کہ وہ باغات پر عشر کی تعیین کے لئے ان کے پھل کا اندازہ کر لے تو اسے خاص طور پر ہدایت کی جاتی تھی کہ عرایا کو اس اندازے سے مستثنیٰ رکھے اور اس پر عشر واجب نہ کرے۔

واضح رہے کہ عریہ کو عشر میں سے مستثنیٰ کرنے کے جواز کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم عریہ کی وہی تفسیر کریں جو امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ نے کی ہے۔

درایت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول رائج ہے کیونکہ مزائنہ ربا کی ایک شاخ ہے اور ربا کی حرمت قرآن کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ربا ہر چیز میں حرام ہے خواہ وہ

قلیل ہو یا کثیر اور جوئی بھی جنس میں سے ہو، اور شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ محض تمر کے بدلے رطب کھانے کیلئے ربا کو حلال قرار دیا جائے اور یہ بات بھی عقل میں نہیں آتی کہ پانچ وسق میں ربا کو کوئی معاملہ صحیح ہو اور پانچ وسق سے کچھ زائد ہو جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ حرام ہو بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ اعلان جنگ ہو۔ لہذا اس کی ایسی تاویل ضروری ہے جس سے وہ کتاب و سنت کی موافق ہو جائے۔ اور یہ فقط اس صورت میں ممکن ہے جبکہ عرایا کی وہ تفسیر کی جائے جو امام صاحبؒ نے کی ہے جبکہ اس کی تائید لغت، روایت، درایت اور اہل مدینہ کے عرف سے بھی ہوتی ہے۔

وربما يعترض الشافعية على الحنفية بان استبدال موهوب بموهوب اخر الخ
 خفیہ پر شوافع کے تین اعتراضات ہیں (۱) عرایا کے لئے رخصت کا استعمال (۲) عرایا کو حرمت مزاہنہ سے مستثنیٰ کرنا (۳) عرایا پر لفظ بیع کا اطلاق یہ تینوں باتیں ایسی ہے جن سے عرایا کا مزاہنہ کی ایک قسم ہونا ثابت ہوتا ہے

خلاصہ جواب: (۱) چونکہ اس استبدال میں خلف وعدہ (وعدہ خلافی) کی صورت پائی جاتی ہے لہذا اس میں بظاہر کراہت تھی جو شارح علیہ السلام کی رخصت سے دور ہو گئی (۲) مزاہنہ سے اس کی استثناء اگرچہ صورتہ متصل ہے مگر حقیقہ منقطع ہے (۳) اس کے لئے لفظ بیع کا استعمال راویوں کا اضافہ ہے نیز یہ روایت بالمعنی ہے نہ کہ باللفظ چنانچہ بہت سی روایات لفظ بیع کے اطلاق کے بغیر ”درخص فی العرایا“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہیں چنانچہ مسلم کی جو روایت یحییٰ بن سعید کے واسطے سے ملتی ہے اس میں لفظ بیع موجود نہیں مکملہ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۰۷-۴۲۶

حمید ربیع: عن عبد الله بن عمرؓ نهی رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبد وصلاحها نهی البائع والمشتري (متفق عليه)
 ترجمہ: عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور منع بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہے۔

یہاں تین اہم مباحث ہیں: (۱) بدو صلاح کی تفسیر: یعنی لغت میں بدو بمعنی ظہور اور صلاح یہ فساد کی ضد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل تباہی اور فساد سے

محفوظ ہو جائیں۔ اور شوافع کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل میں پختگی اور مٹھاس کے آثار ظاہر ہو جائیں مثلاً ان میں رنگ آ جائے اور وہ نرم ہونے لگیں۔ اور اس بارے میں جتنی احادیث آئی ہیں ان کے مجموعہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بدو صلاح سے مراد یہ ہے کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں لیکن آفات سے محفوظ ہونا پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے بعض پکنے اور مٹھاس پیدا ہونے سے اور بعض سرخ یا زرد ہونے سے محفوظ ہو سکتے ہیں علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں اسکو کافی تفصیل سے لکھا ہے۔

(۲) بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت کا حکم: ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع تو بالا جماع باطل ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، اور پھل ظاہر ہونے اور لگنے کے بعد بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں ہیں (۱) بشرط القطع یعنی فوری طور پر کاٹ لینے کی شرط پر بیچنا (۲) بشرط التبرک یعنی کٹنے کے وقت تک پھلوں کو درختوں پر رکھنے کی شرط پر بیچنا (۳) مطلق بیچنا یعنی نہ قطع کی شرط لگائی جائے نہ ہی ترک کی، پہلی صورت بالا جماع جائز ہے اور دوسری صورت بالا جماع باطل ہے اور تیسری صورت میں اختلاف ہے مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ دوسری صورت کی طرح اسے بھی باطل قرار دیتے ہیں (۲) امام ابو حنیفہ پہلی صورت کی طرح اسے جائز اور صحیح کہتے ہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب، کیونکہ حدیث میں مطلقاً بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع سے منع کیا گیا البتہ ان کے نزدیک پہلی صورت اس نہی سے مستثنیٰ ہے کیونکہ پھلوں کے کٹنے کے بعد ان کی بیع کے جواز میں کوئی نزاع باقی نہیں رہا، اب تو وہ حقیقت میں کٹے ہوئے پھلوں کی بیع ہے۔

دلیل احناف: یہ کہ اطلاق والی صورت ھیتیۃ پہلی صورت میں داخل ہے کیونکہ اگر بائع مشتری کو حکم دے تو اس پر فوری طور پر پھلوں کا کاٹنا واجب ہوگا اور اگر بائع کاٹنے کا حکم نہ دے تو یہ اس کا قصور ہے بیع کا تقاضا تو یہ نہیں تھا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث *
نہی شرط ترک پر محمول ہے اور اسے ہم جائز قرار نہیں دیتے اور اگر ہم یہ تخصیص اور تا

کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ الفاظ حدیث کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ وہ قبل بدو الصلاح بشرط القطع کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور قبل بدو الصلاح کے ساتھ خاص کر نیکی وجہ وہ ہیں (الف) یہ بیع اور شرط ہے (ب) اس میں غرر کا امکان ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ پھل پیدا ہی نہ ہو بخلاف بعد بدو صلاح کی بیع کہ اس میں غرر نہیں بلکہ وہ صرف بیع اور شرط کی وجہ سے حرام ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا قبل بدو الصلاح کیساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے بشرط التکرار تو بعد بدو الصلاح بھی بیع ناجائز ہے (۲) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ صرف بیع سلم کے بارے میں ہے کیونکہ اہل مدینہ حضور اکرم ﷺ کی تشریف آوری سے قبل دو دو سال کے لئے بیع سلم کر لیا کرتے تھے تو آپؐ نے انہیں ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع سلم کے شرائط مفقود ہیں (۳) امام طحاویؒ نے بعض علماء سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں ہے تو کہا جائے گا کہ یہ نبی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور خیر خواہی کے طور پر ہے حضرت علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ یہ تینوں توجیہات صحیح ہیں، البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے نبی ایک بار نہیں بلکہ مختلف مواقع پر فرمائی ہے۔

بدو صلاح کے بعد بیع کا حکم: بدو صلاح کے بعد بیع کی تین صورتیں ممکن ہیں
 (۱) بشرط القطع (۲) بشرط التکرار (۳) کسی شرط کے بغیر مطلقاً فروخت کرنا۔

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں بیع جائز ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی صورت اور تیسری صورت میں بیع جائز ہے اور دوسری صورت میں بیع فاسد ہے (۳) امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر بشرط التکرار پھلوں کے بڑے ہونے کے بعد بیع کی جائے تو عرف کی بناء پر استحساناً بیع جائز ہے اور اگر بڑھوتری مکمل ہونے سے پہلے بیع کی جائے تو بیع فاسد ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے۔

دلیل احناف: نبی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط ہے۔

جواب: ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

و خلاصة هذا المبحث على ما ذكره ابن الهمام : انه لا خلاف في عدم جواز بيع الثمار قبل ان تظهر ولا في عدم جوازه بعد الظهور قبل بدو الصلاح بشرط الترك ولا في جوازه قبل بدو الصلاح او بعده بشرط القطع لكن بدو الصلاح عندنا ان تأمن العاهة والفساد وعند الشافعي ظهور النضج والحلاوة والخلاف انما هو في بيعها قبل بدو الصلاح لا بشرط القطع فعند الشافعي ومالك وأحمد لا يجوز وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الأكل ولا في علف الدواب ففيه خلاف بين المشايخ، قيل لا يجوز ونسبه قاضي خان لعامة مشايخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به في ثلثي الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال، وقد اشار محمد في كتاب الزكاة الى جوازه. وهناك خلاف ايضاً في بيعها بعد بدو الصلاح بشرط الترك فعند الأئمة الثلاثة يجوز. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجوز وقال محمد ان تناهى عظمها جاز البيع وان لم يتناه لم يجز.

آج کا تعامل: یہاں دو مستقل مسئلے ہیں، انہیں آپس میں خلط ملط کرنا مناسب نہیں ایک مسئلہ ہے پھلوں کو بیچنے کا۔ اور دوسرا مسئلہ ہے انہیں درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا۔ جہاں تک پھلوں کو بیچنے کا تعلق ہے ان کی بیع کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) پھلوں کو ظاہر ہونے سے پہلے ہی فروخت کر دیا جائے، تو یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں، خواہ اس پر تعامل ہو یا نہ ہو (۲) باغ کا سودا اس وقت کیا جائے جب بعض پھل ظاہر ہو چکے ہو اور بعض ابھی تک ظاہر نہ ہوئے ہوں اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے، ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہیں، لیکن شمس الاعیہ حلوانی فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھل زیادہ ہو جو ظاہر ہو چکا ہے تو سب کی بیع جائز ہو جائے گی، امام فاضلؒ نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے، بلکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زیادہ کے ظاہر ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ کا رجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے (۳) سارے پھل ظاہر ہو چکے ہوں لیکن نہ تو وہ فی الحال انسانوں کے کھانے کے

قابل ہوں اور نہ ہی حیوانوں کا چارہ بن سکتے ہوں، اس صورت میں علامہ ابن الہمامؒ نے جواز کو ترجیح دیا ہے (۳) پھل کھانے کے بھی قابل ہوں اور چارہ بھی بن سکتے ہوں تو بالا جماع ان کی بیع جائز ہے۔

باقی رہا پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا مسئلہ، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح کے بعد بیچا جائے تو اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک شرط ترک جائز ہے (۲) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح سے پہلے بیچ دیا جائے اس صورت میں ترک کی شرط بالا جماع مفید ہے، لیکن اگر عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے بلکہ عقد تو مطلق ہو پھر بائع مشتری کو ترک کی اجازت دیدے، تو پھلوں میں جو کچھ اضافہ ہوگا وہ مشتری کیلئے حلال ہوگا اور اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر رکھا تو بیع جائز ہوگی اور جو اضافہ ہوگا اسے مشتری صدقہ کر دے گا۔

ثم ههنا ناحية اخرى لم يتعرض لها الفقهاء عموما وهي ان البيع بشرط الترك انما يحرم عند الحنفية لكونه بيعا وشرطا ولكن الحنفية يجوزون مع البيع شروطا جري بها التعامل لان التعامل رافع للنزاع الخ يعني يهاى مسئلة كى ايك جانب اور ہے جس سے عموما فقہانے تعرض نہیں کیا وہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع بشرط الترك اس لئے حرام ہے کہ وہ بیع اور شرط کی صورت میں داخل ہے لیکن حنفیہ ایسے شرائط کو جائز قرار دیتے ہیں جن کا تعامل چلا آ رہا ہو کیونکہ تعامل نزاع کو دور کرنے والا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع اٹماں میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ تعامل نص کا شخص ہو مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ناخ ہو اگر بدو صلاح سے پہلے بشرط الترك بیع کو ہم جائز قرار دیں تو حدیث بالکل ہی متروک ہونا لازم آتا ہے اور یہ تعامل سے جائز نہیں البتہ اگر حدیث الباب کو نہی تنزیہ یا فیصحت پر حمل کیا جائے جیسا کہ عند البخاری زید بن ثابت کی حدیث کا مفاد ہے۔ بہر حال احتیاط اسی میں ہے کہ عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے "والله سبحانه أعلم" (راجع للتفصیل تکملة فتح الملهم ج ۱/ ص ۳۸۳ ۳۹۶)

حمیرہؒ: . عن جابرؓ قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع السنين وامر

بوضع الجوانح .

بيع السنين: سے بیع معاومہ مراد ہے، اور معاومۃ کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کر دینا مثلاً باغ یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں، چونکہ یہ بیع المعدوم ہے اس لئے ناجائز ہے۔ جو آج جائیداد کی جمع ہے ہم وہ آفت جو پھلوں پر آتی ہے اگر ثمار فروخت کئے لیکن اب تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہو گیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئیگا اور اگر مشتری نے قبضہ کر لیا پھر ثمار ہلاک ہو گئے اس وقت وضع ثمن کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہو گیا اسی قدر ثمن وضع کر دیگا، (۲) مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کر دیگا (۳) ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بالکل وضع ثمن نہیں۔

ولائل احمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ انه قال لو بيعت من اخيك عمرا فاصابته جائحة فلا يحل لك ان تاخذ منه شيئا (مسلم)

دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ بعض روایت میں وضع ثلث کا ذکر ہے۔

دلیل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ: وہ ثمر تو مشتری کے قبضہ اور ذمہ میں ہلاک ہوا لہذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر اس کے ضمان کی کوئی وجہ نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے الخراج بالضمان یعنی جس شخص کی ذمہ داری میں جو چیز ہوگی اس کے نفع و نقصان کا مالک بھی وہی ہوگا۔

جوابات: (۱) وہ احادیث قبل التسليم الی مشتری کے متعلق ہے نہ کہ بعد التسليم (۲) یہ حکم استنباطی ہے یعنی اس وقت بہتر یہ ہے کہ بقدر نقصان قیمت کم وصول کرے اور اگر ساری قیمت لے چکا ہے تو بقدر نقصان واپس کر دے، اب بھی متقی لوگ اس پر عمل کرتے ہیں (۳) یا یہ حکم بادشاہان وقت کو ہے کہ خراجی زمینوں کے خراج وصول کرنے میں آفات کے وقت خراج کم لیں (طحاوی، عینی ج ۱ ص ۵۵۴، تعلیق ج ۳ ص ۳۱۹ وغیرہ)

حمیر بن عبد شمس: عن ابن عمرؓ قال كانوا يبتاعون الطعام في أعلى السوق. مدينة کے بازار میں ایک طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے اور دوسری طرف سے نکلتے تھے، آنیوالا حصہ جدھر سے تجارت اموال کے اونٹ داخل کرتے تھے اسے اعلیٰ السوق اور نکلتے والے حصہ

کو اسغل السوق کہتے تھے، ورنہ سوق مدینہ ہموارتھا وہاں ثیب و فراز نہیں تھا۔

قولہ: فیبعونہ فی مکانہ فنا ہم رسول اللہ ﷺ عن بیعہ فی مکانہ حتی ینقلوہ۔

تشریح: یہاں نقل سے مراد نقل مکانی نہیں بلکہ قبضہ کرنا ہے اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد وہی رہی مگر اسے اپنے قبضہ و کنزول میں لے لیا تو اسکی بیع درست ہے، قبضہ کی بہت صورتیں ہیں، مکان میں رکھ دینا، اپنا نقل لگا دینا، زمین میں حد بندی کر کے اپنی اینٹ گاڑ دینا، اور کیلی وزنی چیز کا ناپ کر لینا وغیرہ۔

واضح رہے کہ اگر کسی بیع طعام ہو تو بالاتفاق تصرف قبل القبض جائز نہیں اور اگر طعام کے علاوہ دوسرے اشیاء ہوں تو اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، زفر، محمد اور ثوری کے نزدیک قبل القبض کسی چیز میں تصرف جائز نہیں خواہ زمین، باغ اور گھر ہی کیوں نہ ہو (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف کے نزدیک صرف اشیاء غیر منقولہ مثلاً زمین وغیرہ میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۳) احمد کے نزدیک طعام کے علاوہ مابقیہ تمام چیزوں میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۴) امام مالک کے نزدیک طعام میں سے کیلی اور وزنی میں قبل القبض ناجائز باقی میں جائز (۱) قال عثمان البتی یجوز بیع کل شی قبل قبضہ (۲) قال الشافعی، ومحمد یحرم بیع کل شی قبل قبضہ طعاما کان او غیرہ منقولاً کان او غیر منقول (۳) قال احمد بن حنبل فی اظہر روايته انما یختص النهی بالطعام فلا یجوز بیعہ قبل قبضہ ویجوز فیما سواہ (۴) وقال مالک انما تمنع البیع قبل القبض فی المکیل والموزون من الطعام خاصة (۵) قال ابو حنیفہ وابویوسف تمنع البیع قبل القبض فی سائر المنقولات ویجوز فی العقار الذی لا یخشی ہلاکہ (راجع تکملة فتح الملہم ۳۵۰/۱-۳۵۱)

دلائل شافعی و محمد وغیرہ: (۱) عن حکیم بن حزام قال قلت یا رسول اللہ انی رجل ابتاع هذه البیوع وابععها مما یحل لی منها وما یحرم قال لا تبیعن شیئا حتی

تقبضہ (نسائی) یہاں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز قرار دیا (۲) وعن ابن عباس قال اما الذى نها عنه النبى ﷺ فهو الطعام ان يباع حتى يقبض قال ابن عباس ولا حسب كل شئى الا مثله (متفق عليه ، مشکوٰۃ ۱/ ۲۴۷) یعنی ابن عباس فرماتے ہیں کہ رسول اللہ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ غلہ ہے کہ اسکو قبل القبض فروخت نہ کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بارے میں ہر چیز غلہ کی مانند ہے (۳) جب قبضہ سے پہلے مال منقول کی بیع جائز نہیں تو قبل القبض غیر منقول کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیے، جس طرح مشتری کیلئے قبل القبض عقار (غیر منقول) کا اجارہ جائز نہیں۔

دلائل ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ: بیع کا رکن اسکے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے اور بائع کے پاس رہتے ہوئے عقار کا ہلاک ہو جانا ایک شاذ و نادر بات ہے بخلاف مال منقول کے کہ وہ اکثر ضائع ہو جاتا ہے، لہذا قبل القبض بیع صحیح ہونی چاہیے اور اشیاء منقولہ کی بیع ممنوع ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں ہلاکت بیع کے امکان پر عقد بیع فسخ ہو نیکا دھوکا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ان النبىؐ نہی عن بیع الغرر جس بیع میں دھوکا ہو وہ ممنوع ہے۔

الحاصل: اشیاء منقولہ میں غرر انفساخ عقد ہے اور غیر منقولہ میں غرر انفساخ منتحق نہیں، اسلئے اسکی بیع قبل القبض جائز ہے۔

اعترض: غرر انفساخ کا امکان تو قبضہ کے بعد بھی ہے مثلاً بیع کا کوئی مستحق نکل آئے، حالانکہ یہ مانع بیع نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ قبل القبض عدم جواز بیع خلاف قیاس ثابت بالنص ہے لثبوت الملك المطلق بالتصرف المطلق بقولہ تعالیٰ ﴿واحل الله البيع وحرم الربوا﴾ اور ما بعد القبض اس معنی میں نہیں ہے اسلئے کہ قبل القبض ہلاک و استحقاق دونوں طرح سے غرر انفساخ ہے اور بعد القبض صرف غرر بالاستحقاق ہے فلا یستحق بہ۔

دلیل مالکؒ و احمدؒ: حدیث الباب ہے وہاں صرف طعام کی تخصیص ہے و فی روایۃ من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یتوفیہ (متفق علیہ) میں بھی تخصیص طعام ہے۔

جوابات: (۱) حکیم ابن حزام کی سند مضطرب ہے کیونکہ بعض روایت میں یوسف بن مایک کے بعد حکیم بن حزام کے قبل عبداللہ بن عصمہ کو لایا گیا اور بعض میں وہ متروک ہے (۲) ابن عصمہ ضعیف ہے ابن حزمؒ نے اسکو مجہول بتایا ہے (۳) قال لا تبیعن شیئا میں اشیاء منقولہ مراد ہیں (۴) ابن عباسؓ کی تفسیر کا مطلب بھی وہی اشیاء منقولہ ہیں (۵) شافعیؒ، محمدؒ کے عقد اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کر لیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ مقیس علیہ ہی مختلف فیہ ہے (۶) اگر مسئلہ اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کر لیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور قبضہ سے پہلے منافع کا تلف ہو جانا کوئی نادر بات نہیں اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہوتا ہے اور رقبہ عقار کا تلف ہونا نادر ہے (۷) حدیث الباب وغیرہ میں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے وغیرہ انفساخ عقد ہے، لہذا جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا (فتح القدیر ۲۶۲/۵، ہدایہ ۵۸/۳، اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

بیع قبل القبض سے منع کرنے کی حکمت: (۱) علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ شریعت چاہتی ہے کہ مشتری کا بیع پر اس طور پر قبضہ ہو جائے کہ بائع کا تعلق اس سے بالکل ختم ہو جائے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ بائع مشتری کو معقول نفع ملتا دیکھے تو اس کی نیت میں کھوٹ آ جائے یا تو بیع پر قبضہ دینے ہی سے انکار کر دے، یا حیلے بہانے سے بیع ہی فسخ کرنے کی کوشش کرے، خواہ اس کیلئے اسے ظلم و جبر کا راستہ کیوں اختیار نہ کرنا پڑے (۲) علامہ تقی عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی وجہ سے مہنگائی کو فروغ ملتا ہے، کیونکہ مثلاً جاپان سے ایک بحری جہاز تجارتی سامان لیکر چلتا ہے لیکن چانگام کے ساحل پر پہنچنے سے پہلے ایک تاجر سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا یہاں تک کہ دس تاجر اپنا نفع اٹھا کر آگے بیچ دیتے ہیں، یوں چند روپے کی چیز بازار میں سویا سو سے زیادہ کی فروخت ہوتی ہے، اب اگر حضور اکرم ﷺ کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے اس کا سودانہ ہو تو واسطے کم ہو جائیگی وجہ سے اسکا بھاؤ ایک حد تک محدود رہے گا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرور عالم ﷺ کی تعلیمات پر عمل کرنے سے آخرت میں تو آسانیاں ہوں گی ہی

دنیا میں بھی آسانیاں ہی آسانیاں اور راحتیں ہی راحتیں ہیں نہ تو ہماری بد قسمتی ہے کہ ہم نے آپؐ کی تعلیمات چھوڑ کر اپنی زندگی میں تلخیاں بھری ہیں (تکملة فتح الملہم ۱/۳۵۴)

مسند بشر: عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا تلتقوا الرکبان لبيع تجارتي قافلہ سے آگے ہی نہ جا ملو، یعنی تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سکر وہ شہر میں پہنچنے سے پہلے ہی شہری لوگ باہر جا کر راستہ میں تمام مال کھینچ کر آبادی کی طرف لائے اور اپنی چاہت کے مطابق قیمت سے نیچے اس تلتقی سے آپؐ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں بائع، مشتری اور لوگ سب کا نقصان ہے بائع کا نقصان یہ ہے کہ اگر وہ بازار میں آتا تو اسکو زیادہ قیمت ملتی اور اہل شہر پر نقصان اور تنگی یہ ہے کہ وہ شخص اپنے اختیار سے گراں قیمت پر فروخت کرے گا جو شہر والوں پر ایک طرح کا ظلم ہے اب اس بیع کے حکم کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) تلتقی کے طریقے سے جو بیع کی جائے وہ جمہور کے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے لیکن تلتقی کرنے سے گناہ ہوگا (۲) اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے یعنی یہ وہ بیع ہے جسکی بنیاد ہی شریعت کی رو سے غلط ہے جیسے دم (خون) یا شراب وغیرہ کی بیع (۳) ابن حزمؒ کے نزدیک یہ حرام ہے خواہ تلتقی کے ارادہ سے نکلا یا تلتقی کی نیت نہ ہو، موضع تلتقی قریب ہو یا بعید، یہاں تک کہ اگر بازار سے ایک ہاتھ کے فاصلہ پر ہو تب بھی حرام ہے، (۱) پھر ائمہ ثلاثہ، احناف اور اوزاعیؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک یہ بیع دو صورتوں میں ممنوع اور مکروہ ہے، ایک یہ کہ یہ اہل شہر کو نقصان پہنچے اور وہاں گرانی کا سبب بنے، دوم یہ کہ تجارتی قافلہ کو دھوکا دیکر سستا خرید جائے، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو بیع جائز ہے اور اس میں بائع کو خیار نہ ہوگا، حدیث الباب، اس طرح دوسری احادیث جن میں نہیں عن التلتقی وارد ہے وہ پہلی دو صورتوں پر محمول ہیں، اصحاب ظواہر وغیرہ نے جو باطل کہا یہ صحیح نہیں کیونکہ فقہی اصول یہ ہے کہ اگر مبیع وغیرہ میں فتح امر مجاور کی بنا پر ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ مکروہ ہو سکتا ہے وہ باطل نہیں ہو سکتا، یہاں تو امر مجاور کی وجہ سے کراہت آئی، پھر حنفیہ کے نزدیک بائع کو خیار حاصل نہ ہوگا امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نقصان ہونے کی صورت میں خیار فتح حاصل ہوگا اور نقصان نہ ہونے کی صورت میں دو روایات ہیں (راجع

قولہ ولایع بعضکم علی بیع بعض : یہاں لفظ بیع خرید و فروخت دونوں معنی میں مستعمل ہوا ہے یعنی جب دو شخص کوئی چیز خرید و فروخت کے لئے مول رہے ہوں اور کسی معین ثمن پر مائل ہو گئے تو نہ تو کوئی شخص بھاء بڑھا کر خریدے اور نہ کوئی شخص قیمت کم بول کر مشتری کو بھگائے، یہ دونوں باتیں مکروہ ہیں، اگر بائع و مشتری صرف بھاء کر رہے ہوں اور اب تک نہ کسی معین ثمن پر راضی ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کا خریدنا بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ ولاتنا جشوا : ”اور نہ نرخ بڑھاؤ“ نجش کے معنی اکسانا، بھگانا، رغبت دلانا، فریب دینا، اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ”صرف قیمت بڑھانے کی خاطر سلعہ کی تعریف کرنا جس سے مشتری کی رغبت بڑھ جائے یا دوران عقد تیسرے آدمی کا زیادہ قیمت پر مولنا جس کا مقصد خریدنا نہ ہو بلکہ بیع کی رغبت بڑھانا ہو“ آپ نے اس سے منع فرمایا، کیونکہ یہ اصل میں مشتری کو فریب میں مبتلا کرنے کی ایک بدترین صورت ہے، یہ بالاجہا حرام ہے اگر دلال اپنی طرف سے ایسا کرے اور بائع بے خبر ہو تو گناہ دلال پر ہوگا اور بائع سے ملکر کرے تو گناہ دونوں پر ہوگا اہل ظاہر تو اسے بالکل باطل قرار دیتے ہیں جس کی ایک روایت مالکؒ، احمدؒ سے بھی منقول ہے مالکؒ و احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیع صحیح اور مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا بشرطیکہ غبن فاحش ہو حنفیہ کے نزدیک بیع مطلقاً صحیح ہے مگر گناہ کے ساتھ۔ امام شافعیؒ ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اسی کو صحیح قرار دیا ہاں بعض شوافع کے نزدیک یہ دلالی بائع سے مل کر ہو تو مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا ورنہ نہیں (تکملة فتح الملہم ”ملخصاً“ ۱/۳۲۷، ۳۲۸)

قولہ ولایع حاضر لباد : حاضر کے معنی شہری آدمی ہے، کیونکہ حضارۃ کے معنی شہر میں رہنا اور بادی کے معنی دیہاتی ہے، چنانچہ یہ بدادۃ سے مشتق ہے بم جھگل میں رہنا، اصحاب خیام اور چھوٹے گاؤں میں رہنے والے کو اہل بدادۃ کہتے ہیں لایع حاضر لباد، بیع الحاضر لباد کی ایک تفسیر وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ شہر میں رہنے والا تا جزیہ زیادہ نفع کے لالچ میں اپنا سامان صرف دیہاتیوں کو بیچے اور ایسا کرنے سے صرف اس وقت ممانعت ہوگی، جبکہ شہر والے قحط

اور افلاس میں ہوں، دوسری تفسیر وہ ہے جو جمہور فقہاء اور محدثین نے کی ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کیلئے اس کا وکیل اور دلال بنے مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کیلئے شہر میں آ رہا ہے اور بازار کی طرف جا رہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جا کر فروخت نہ کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالہ کر دو اور مجھے اپنا وکیل بنا دو اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا، اس وقت میں فروخت کر دوں گا، اگر تم ابھی بازار میں فروخت کر دو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا، دونوں تفسیروں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں شہری بائع اور دیہاتی مشتری جبکہ دوسری تفسیر میں دیہاتی شخص بائع ہے اور شہری اس کا وکیل یا دلال ہے۔ لفظ حدیث کی روشنی میں تفسیر ثانی ہی قابل ترجیح ہے اور ابن عباسؓ نے بھی یہی تفسیر کی ہے شمس اللامۃ الملوئی، ابن الہمام، ابن عابدین وغیرہم نے اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت ”معلول بعلہ“ ہے اور وہ علت ضرر ہے لہذا جہاں کہیں یہ ضرر نہ پایا جائے گا وہاں بیع الحاضر لباہ جائز ہوگی، مگر جمہور بیع الحاضر لباہ کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں والعلہ ما جاء فی حدیث جابرؓ ”ان النبی ﷺ قال دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض“ فانہ یدل علی ان النہی لیس لعینہ واتماہول لدفع الضرر عن اهل البلد الخ یعنی حدیث جابرؓ بات پر دال ہے کہ یہ نہی لعینہ نہیں بلکہ اہل شہر سے دفع ضرر کے لئے ہے ضرر نہ ہو تو یہ حدیث نہی کے بجائے نصیحت کے باب سے شمار ہوگی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”المدین الصبیحہ“ یہ روایت مجاہد، شعبی عطاء سے مروی ہے نیز نہی کو مقید بالضرر کرنے میں ابو حنیفہؒ متغیر نہیں شافعیہ اور حنابلہ نے اسے شروط اربعہ سے مقید کیا ہے جیسا کہ مغنی لابن قدامہ میں ہے (تکملة فتح الملہم ۱/ ۲۳۳-۲۳۶)

بیع مصراة

حمیر بن: عن ابی ہریرۃؓ ولا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان مسخطها ردها وصاعا من تمر. متفق عليه وفي رواية لمسلم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها ردمعها صاعا من طعام لاسمراء

قوله: "شاة مصراة" اسم مفعول من التصريفة والتصرية في الاصل الحبس یعنی روکنا یقال صریت الماء اذا حبسته وقيل هو من الصر بمعنى الشد (باندھنا) وفي الاصطلاح: وهي ان تترك الشاة غير محلوبة اياما حتى يجتمع اللبن في ضرعها فيراها الناظر منتفخة الضرع فيرغب في شرائها۔ یعنی کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے بلکہ اسکے تھنوں میں رہنے دے یہاں تک کہ اسکے تھن موٹے ہو جائیں اور دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ بکری بہت اچھی ہے دودھ زیادہ دیتی ہے جس سے خریدنے کی رغبت زیادہ ہو، تو اس فعل کو تصریہ اور اس بکری کو مصراة کہا جاتا ہے یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو تحفیل اور اونٹنی کو محفلة کہا جاتا ہے اور یہ گائے اور بھینس میں بھی ہو سکتا ہے۔

مذاهب ائمہ اور دلائل: (۱) ائمہ ثلاثہ امام ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰؒ ظاہر حدیث سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے بیع کو واپس کیا جاسکتا ہے یہ چیز تو ان کے ہاں متفق علیہ ہے پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکالے گئے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ بعض مالکیہ کہتے ہیں جو غلہ شہر میں زیادہ چلتا ہو اس کا ایک صاع واپس کرنا ضروری ہے کھجور ضروری نہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بہر صورت دودھ کی قیمت ہی واپس کی جائے گی (۲) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے بیع کا واپس کرنا جائز ہو البتہ مشتری کو بیع کی قیمت میں جو نقصان ہوا ہے اسکے مطالبے کا اختیار ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب -

جوابات حدیث الباب: (۱) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث چونکہ

حدیث ”الخراج بالضمآن اور نہی عن بیع الکالی بالکالی“ سے معارض ہے اس لئے منسوخ ہے لیکن یہ جواب محل نظر ہے، کیونکہ صرف احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے حدیث کو چھوڑنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ اور اجماع و قیاس سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو یہ بات کی آیات سے ثابت ہے کہ ضمان اور تاوان نقصان کے مطابق ہونا چاہیے مثلاً (وان عاقبتهم فاعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (جزاء سینه سینه منہا) اور مسئلہ الباب میں مساوات کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا رد ممتنع ہوگا، اور اجماع یہ ہے کہ ضمان دو قسم کی ہوتی ہے مثلی اور معنوی، جبکہ ایک صاع کھجور نہ تو دودھ کی قیمت ہے اور نہ ہی اس کی مثل ہے۔ واما القیاس فهو اننا ان قلنا بجواز رد المصرواقه فحكم اللبن مشكلاً جداً، کیونکہ مشتری نے جو دودھ نکالا ہے اس میں کچھ تو وہ تھا جو سودا کرتے وقت تھنوں میں موجود تھا اور کچھ وہ تھا جو بعد میں پیدا ہوا ہے، اب اگر ہم یوں کہیں کہ مشتری دونوں کی ضمان دے تو اس میں اس کا نقصان ہے کیونکہ اس پر ایسی چیز کی ضمان بھی لازم آئے گی جو خود اس کی ملک میں پیدا ہوئی اور اگر ہم یوں کہیں کہ وہ بالکل ہی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے اور اگر ہم اس پر صرف اول کی قیمت واجب کریں تو بے شک یہ عدل کی بات ہوگی، مگر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کتنا دودھ پہلے تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا، فلما بطلت هذه الصور الثلاث امتنع الرد بالعیب ولا یسئل الا الى الرجوع بنقصان الثیمۃ۔ علاوہ ازیں حدیث الباب کے الفاظ میں بھی اضطراب ہے کسی روایت میں کچھ ہے اور کسی میں کچھ اور ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہری مضمون مراد نہیں بلکہ اس کا محمل کچھ اور ہے (۲) تو امام نسائیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث خیاریعیب سے متعلق نہیں بلکہ خیاری شرط سے متعلق ہے، یعنی اگر مشتری اپنے لئے خیاری شرط کو ثابت کر لے تو وہ اس جانور کو مدت خیاری میں واپس کر سکے گا باقی ”تقریب“ کا ذکر محض اس سبب کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کی وجہ سے خیاری شرط کی ضرورت پڑی اور کھجور یا کسی دوسرے غلے کو ضمان کے طور پر دینا محض صلح کے لئے ہے

قضاء کے طور پر نہیں ہے (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے کیونکہ تصریح ایک قسم کا دھوکا ہے تو بائع پر اخلاقی طور پر لازم ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے، تاکہ بقدر امکان اسکی جبر نقصان کر سکے۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ بعض اوقات جھگڑوں کو قضاء کے طور پر نمٹاتے تھے اور بعض اوقات مصالحت کے طور پر ختم فرماتے تھے..... کیونکہ حضور اکرم ﷺ بیک وقت امام بھی تھے مفتی بھی تھے اور امت کے روحانی باپ بھی تھے، تو آپ جو کچھ فرماتے تھے وہ کبھی امام ہونے کی حیثیت سے ہوتا، کبھی شارع ہونے کی حیثیت سے اور کبھی روحانی باپ ہونے کی حیثیت سے ان مختلف حیثیات کی تعین نہ ہونے کی وجہ سے ائمہ کا مسائل میں اختلاف ہو گیا ہے اور حدیث الباب میں جو کچھ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے اپنے منصب امامت کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے، لہذا اب بھی اگر امام اس میں مصلحت دیکھے تو وہ یہی فیصلہ کر سکتا ہے اور آپؐ نے یہ حکم نبوت اور رسالت کی حیثیت سے نہیں دیا ہے تاکہ وہ شریعت عامہ اور مؤبدہ بنے۔

چنانچہ علامہ تقی عثمانی مدظلہ العالی لکھتے ہیں فظاھر الحدیث مشتمل علی جزئین الخ یعنی حدیث دو جزء پر مشتمل ہے ”پہلا یہ کہ مشتری کو تصریح کے عیب کی وجہ سے خیار حاصل ہوگا اور دوسرا یہ کہ نکالے گئے دودھ کی جگہ کھجوروں کا ایک صاع واپس کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ دونوں جزء میں حدیث پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ جزء اول میں حدیث پر عمل کرتے ہیں اور جزء ثانی میں تاویل کرتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل کی ہے اور حدیث پر مطلقاً عمل نہیں کیا، حالانکہ امام صاحب پر یہ الزام غلط ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے لہذا انہوں نے حدیث کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے یہ حدیث ان اصولوں کے مطابق ہو جائے اور خود دوسرے حضرات بھی بعض اوقات ایسا ہی کرتے ہیں مثلاً شرابی کے بارے میں آتا ہے ”فان عاد الرابعة فاقتلوہ“ حالانکہ کوئی بھی

امام چوتھی بار شراب نوشی کی وجہ سے وجوب قتل کا قائل نہیں۔ اس کی مثالیں بہت ہیں جو حدیث و فقہ سے ممارست رکھنے والے پر مخفی نہیں اس سلسلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ ہر مجتہد نے نصوص کی بنا پر اجتہاد کیا ہے لہذا ان اہل صلاح و تقویٰ کے اجتہاد پر ان کو ملامت کا ہدف نہیں بنایا جاسکتا البتہ بعض حنفیہ نے عیسیٰ بن ابان کی طرف ترک روایت کی یہ علت جو بیان کی ہے کہ یہ ابوہریرہؓ کی روایت ہے اور وہ غیر فقہ ہیں تو یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں نہ ابوہریرہؓ کا غیر فقہ ہونا صحیح ہے اور نہ عیسیٰ بن ابان کی طرف ایسی بات کی نسبت درست ہے۔ ابوہریرہؓ جو زمانہ رسالت کے مفتی ہیں سب کو معلوم ہے نیز یہ حدیث ابوہریرہؓ کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے (تکملة فتح الملہم ۱/ ۳۳۲-۳۳۵)

بیع ملامتہ، منابذة، بیع الخصاة، حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ قال
 نہی رسول اللہ ﷺ عن الملامتہ والمنابذة، عرب میں اسلام سے پہلے بیع و شراء کے بہت سے غلط طریقے رائج تھے اسلام نے انکو ممنوع قرار دیا، ان معاملات میں سے ایک ملامتہ ہے ہم ایک دوسرے کو چھوٹا اسکی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) بائع کہے میں یہ سامان تیرے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں سو جب میں تجھکو چھوؤں یا ہاتھ لگاؤں تو بیع واجب ہے (طحاوی)
 (۲) ایک دوسرے سے کہے کہ جب تو نے میرا یا میں نے تیرا کپڑا چھو یا تو بیع واجب ہوگئی (مغرب)
 (۳) کپڑا پلٹا ہوا ہو اور بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمکو یہ کپڑا اتنی قیمت میں دیا بشرطیکہ تمہارا اسکو چھو لینا دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے دیکھنے کے بعد تمکو اختیار نہ ہوگا (۴) بغیر ایجاب و قبول محض چھونے ہی کو بیع قرار دیا جائے (۵) اسکی تفسیر حدیث میں اس طرح آئی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے کپڑے کو دن یا رات میں صرف ہاتھ سے چھو لے اور اسے کھول کر نہ دیکھے اور اسکا یہ چھونا بیع کیلئے ہو، اب بھی بڑے شہروں میں اس نامعقول بیع کا رواج ہے کہ دکان پر چیزیں پھیلی ہوئی ہیں خریدار نے جس چیز پر ہاتھ لگا دیا وہ بگ گئی، الٹ پلٹ کر دیکھنے کی اجازت نہیں، اس بیع میں اکثر دھوکا ہوتا ہے خریدار نقصان اٹھاتا ہے کہ چیز کا ظاہر اچھا ہوتا ہے اور اندر خراب۔

مناذرة یہ بند سے ہے ہم پھینکنا اسکی بھی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) حدیث میں آتا ہے کہ بائع اپنے کپڑے کو دوسرے کی طرف پھینک دے اسطرح بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے بیع ہو جائے (۲) پھینک دینے کے بعد خیار مجلس وغیرہ ختم کر دیا جائے (۳) بغیر ایجاب و قبول کے فقط پھینک دینے سے بیع لازم ہو جائے (۴) بائع یا مشتری کہے کہ جب میں کنکری باروں سے بیع لازم ہو جائیگی، گویا ایجاب و قبول کا اظہار کنکری پھینکنے سے کیا جائے (۵) بائع مشتری کو کہے تم کنکری پھینکو جس بیع پر کنکری واقع ہو وہ اتنے ثمن سے تمہاری ہوگی (۶) یا اسکے برعکس بائع کہے کہ میں دور سے کنکری پھینکتا ہوں جہاں کنکری گرے وہاں تک تمہاری زمین ہے (۷) مشتری کہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں جہاں جا کر کنکری گرے وہاں تک اتنی قیمت پر ہماری زمین ہوگی، آخری پانچ صورتوں کو بیع الحصاصۃ اور بیع القاء الحجر بھی کہا جاتا ہے۔ بہر حال یہ سب صورتیں شرعاً ناجائز اور حرام ہیں کیونکہ اس میں قمار، دھوکا اور فریب ہے، نیز ثمن یا بیع مجہول ہے، وبالجملة فالقدر المشترك فی هذه النفاسیر کلها هو الغرر وعدم النظر فی المبیع والالزام علی الآخر مالہ یرض بہ ولذلك حرمت هذه البیوع کلها وکان بیع المناذرة من بیوع الجاهلیة (تکملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۱۲)

قوله اشتمال الصماء واحتباء • بثوبه ان دونوں کی بحث ایضاً مشکوٰۃ ج ۴ ص ۴۲۶ میں ملاحظہ ہو۔

حمزید: عن ابن عمر قال نهی النبی ﷺ عن بیع الحبلۃ۔

حبل بفتح الحاء والباء مصدر بم اسم مفعول یعنی جتا ہوا بچہ اور حبلۃ سے مراد بھی بچہ یعنی جانور کے حمل کے حمل کو بیچنا، مثلاً ایک اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے اب اسکا مالک اسطرح مشتری سے معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچی پیدا ہوگی اور وہ بچی اونٹنی ہو کر جو بچہ دیگی میں اسکی بیع کرتا ہوں یہ بالا جماع حرام ہے، کیونکہ یہ بیع معدوم ہے، حمل زندہ رہنے نہ رہنے میں شک ہے اور یہ بیع ”لا تبع مالیس عندک“ (الحدیث) سے حرام ہے نیز اس میں دھوکا ہے لہذا یہ ”نہی رسول اللہ عن بیع الغرر“ میں داخل ہے (۲) حبل سے مراد بچہ اور حبلۃ یہ حامل کی جمع ہے ہم

حاملہ جانور یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا مثلاً ایک گائے حاملہ ہے اسکو اس طرح بیچنا کہ جب یہ گائے بچہ دے تو یہ بچہ مشتری کا ہوگا جو ابھی اسکے پیٹ میں ہے یہ بھی بالا جماع حرام ہے (۳) کوئی چیز فروخت کرے اور کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی قیامت بیع کا میعاد مقرر کرے، یہ شافعی اور مالک سے منقول ہے اور پہلا قول ابو حنیفہؒ اور احمد سے منقول ہے (۴) فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہو کر حاملہ ہوگا پھر وہ بچہ دیگا تو اس وقت بیع کی قیمت ادا کرونگا، یعنی وضع حمل حمل حاملہ کو اجل مقرر کرنا یہ دونوں صورتیں بھی بالا جماع حرام ہیں کیونکہ ان میں اجل مجہول ہے، والظاهر ان جمیع هذه التفاسیر صحیحہ و البیع بها کان متعارفا فی الجاہلیۃ نہی عنہا النبی ﷺ اما لجهالة الاجل اول جهالة المبيع (تکملة فتح الملمہ ج ۱ ص ۳۳۱، ۳۳۲) محمد بن یوسف عنہ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن عسب الفحل ”رسول اللہ ﷺ نے نیکو مادہ پر خفقی دیکر اجرت لینے سے منع فرمایا یعنی یہاں مضاف محذوف ہے ای اجرة عسب الفحل، عرب میں اس کا رواج عام تھا اب بھی اس کا رواج ہمارے ممالک میں عام ہے (۱) جمہور علماء اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے (۲) بعض حنابلہ اور امام مالک سے اس کا جواز منقول ہے، وہ حدیث باب کو کراحتہ تنزیہی پر حمل کرتے ہیں۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) اس طرح اکثر صحابہ کرام کی رائی بھی اس کی ممانعت پر ہے (۳) قال علیہ السلام ان من السحت عسب التیس، والموادبہ اخذ الاجرة (۴) خفقی کے اندر یہ ضروری نہیں کہ حمل ٹھہر ہی جائے بلکہ اس میں ماہ خیس کا بیچنا لازم آتا ہے

دلیل بعض حنابلہ و مالکیہ: وہ فرماتے ہیں اگر اسکو ممنوع قرار دیا جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائیگی۔

جوابات: (۱) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں انکا قیاس غیر معتبر ہے اور ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے، عاریۃ دینے کے بعد اگر مادہ کا مالک اپنی طرف سے اسے کچھ بطریق انعام دے تو اسکو قبول کر لینا درست ہے اور عام طور پر دیہات راستہ وغیرہ میں حاصل ہو جاتی ہے۔

حمید رش: وعنه نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع فضل الماء وهذا الحديث يدل بظاهره الخ یعنی ظاہر حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پانی کا بیچنا مطلقاً ناجائز ہے محلی میں ابن حزم اور نیل الاوطار میں شوکانی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن سلف میں حدیث کو مطلق منع پر حمل کرنے والا کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ گڑھے اور برتنوں میں محفوظ کیا ہوا پانی بالاجماع شخصی ملکیت ہے سو اسے بیچنا جائز ہوگا لہذا حدیث میں پانی سے مراد نہروں اور سمندروں کا پانی ہے جہاں کسی کی ملکیت نہیں اس طرح پانی تین قسم کے ہونگے (۱) ماہ الانہار والنجار جو کسی کی ملکیت نہیں وہ مباح عام ہے اس سے کسی کو روکنا ممنوع ہوگا (۲) ماہ حرز (کسی طرف میں جمع کردہ پانی) ہمارے زمانے میں ٹیوب ویل اسی حکم میں ہوگا کیونکہ یہ شخصی ملکیت ہے اسے صرف معطر کو بلا قیمت دینا ضروری ہوگا (۳) اراضی مملوکہ یا غیر مملوکہ میں موجود حوض، کنواں اور چشمہ وغیرہ کا پانی اس میں اختلاف ہے بعض شافعی کے نزدیک یہ ماہ حرز کے حکم میں مملوک ہے یہ قول بھی اور مؤید باللہ کا ہے حنفیہ اور اکثر شافعیہ کا قول یہ ہے کہ وہ ملک نہیں بلکہ حق ہے کما فی نیل الاوطار ۲۵۹/۵،

اور حق ہونے کی معنی یہ ہیں کہ صاحب الماء استعمال کے لئے غیر سے زیادہ حق دار ہے مگر اپنی حاجت سے زائد غیر کو ضرورت پر دینا واجب ہوگا (راجع للتفصیل تکملة فتح الملمم ج ۱ ص ۵۲۴، ۵۲۵)

حمید رش: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا بیع لفضل الماء لیباع بہ الکلاءؓ اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ بیچنا چاہئے، کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے، اسکی صورت بعض نے اس طرح بیان کی مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پانی کے گرد اپنے جانوروں کو چرائے اور ظاہر ہے کہ وہ جانور چرنے کے بعد پانی ضرور پیئیں گے، لیکن چونکہ پانی کا مالک کسی دوسرے کے جانور کو بلا قیمت پانی پیئے نہیں دیتا اسلئے لامحالہ وہ شخص مجبور ہوگا کہ اس سے پانی خریدے اور اپنے جانوروں کو بلائے، اس طرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور یہ معلوم ہی ہے کہ گھاس کا بیچنا جائز نہیں (مظاہر حق) علامہ خطابؒ نے اس کی صورت یہ بتائی کہ کوئی آدمی ارض موات یعنی بنجر زمین میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اس کے ارد گرد بنجر زمین میں گھاس ہے اور اس کنواں کے علاوہ وہاں کوئی پانی نہیں اگر کنواں والا پانی نہ دیتے مویشی والے

اس سرکاری زمین پر جو بخر پڑی ہوئی ہے جانور نہیں چرا سکتے، اب کنواں والا پانی کے بہانہ سے چراگاہ کی گھاس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کو زائد پانی نہ روکنے کے لئے کہا گیا کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آتا ہے جو سب کے لئے مباح ہے، ائمہ مثلاً اسکو نہی تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء اس کو من باب المعروف والاحسان والمروءۃ قرار دیتے ہیں، کیونکہ کوئی آدمی اگر طیب خاطر سے اپنا مال نہ دے تو اسکو جبراً نہ لینا چاہیے (راجع تكملة فتح العلمین ۵۲۳/۱) ہاں اگر بخر زمین نہ ہو بلکہ اپنی زمین کی کھڑی گھاس اور کاٹی ہوئی گھاس ہو تو اسکی بیع تو جائز ہے (المعلق ۳/۳۲۲، مرقاة وغیرہ)۔

حمید رش: عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ نہی عن بیع الکالی بالکالی۔

کالی یہ کلا سے ماخوذ ہے بم تاخیر، ادھار، مہلت، حفاظت، کما قال اللہ تعالیٰ قل من یکلؤکم باللیل، اس بیع کی چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس بیع کے وقت نہ قیمت دیجائے نہ بیع پر قبضہ ہو، یہ ناجائز ہے، کیونکہ جواز بیع کیلئے کم از کم ایک طرف فی الحال قبضہ ضروری ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مثلاً عمرو کے پاس زید کا ایک کپڑا قرض ہے اور عمرو ہی کے ذمہ بکر کے دس تاکے ہیں اب زید بکر سے یہ کہے کہ میں تیرے دس تاکے کے عوض اپنا وہ کپڑا فروخت کرتا ہوں جو میرا عمرو کے پاس ہے اب تو مجھ سے تاکے نہ مانگنا بلکہ ان کے عوض عمرو سے روپیہ وصول کر لینا، بکر کہے مجھے قبول ہے، یہ بیع مالم یقبض ہے اسلئے ممنوع ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کسی سے کوئی چیز ادھار پر خریدے جب اس ادھار کی مدت ختم ہو تو تاجر مشتری سے قیمت کا تقاضا کرے، لیکن وہ قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو تاجر سے کہے کہ اس چیز کو ایک اور مدت کیلئے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کر دو تاجر کہے کہ منظور ہے، حالانکہ اس چیز پر قبضہ نہیں کیا گیا یہ بھی ممنوع ہے۔

حمید رش: عن عمرو بن شعیبؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع العربان

عربان کی اور چند لغات ہیں عربون، اربان، اربون، اسکی صورت یہ ہے کہ مشتری کے ساتھ بھاؤ ملی ہوتے وقت دو چار درہم بایع کو اس شرط پر دیدے کہ اگر وہ مال تاریخ معین میں پوری رقم دیکر نہ لے تو یہ رقم ضبط ہے جیسا کہ آجکل یہ عام رواج ہے اسکے متعلق اختلاف ہے:-

مذہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں۔
دلیل احمدؒ: روی عن ابن عمرؓ انا جازہ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے اور غرر بھی ہے اور باری تعالیٰ کا قول ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے تحت یہ بیع بھی داخل ہے۔
جواب: اثر ابن عمر منقطع ہے لہذا یہ قائل احتجاج نہیں۔

حمز بن حنفیہ: وعن علی قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع المضطر وعن
 بیع الغرر.....

وقد فسره ابن الاثیر فی جامع الاصول ۵۲۷/۱ بقوله الغرر ما له ظاهر توثره وباطن تکرهه فظاہرہ یغر المشتري وباطنه مجهول وقد وردت فی الاحادیث والاثار امثلة كثيرة من بیع الغرر۔ یعنی غرر یہ ہے کہ کسی چیز کا ظاہر متاثر کن ہو لیکن اس کا باطن قابل نفرت ہو، مشتری اس کے ظاہر کو دیکھ کر دھوکھا کھا جاتا ہے جبکہ اس کا باطن مجہول ہوتا ہے، مثلاً مغرور غلام، بھاگے ہوئے اونٹ، جانور کے پیٹ میں حمل، تھنوں میں دودھ، دریا میں مچھلی اور فضا میں پرندہ فروخت کرنا یہ سب بیع الغرر میں شامل ہیں والجامع الذی یجمع هذه البيوع کلها اما جهالة المبيع او عدم قدرة البائع علی تسليمه او كون المبيع علی خطر۔ یعنی مذکورہ تمام سورتوں کی جامع تعبیر یا تو (۱) جهالت مبیع ہے یا (۲) بائع کا تسلیم مبیع پر قادر نہ ہونا یا (۳) مبیع کا وجود زیر خطر ہونا البتہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں قلیل سا غرر ہو ان کا بوقت ضرورت فروخت کرنا جائز ہے، اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے۔

حضرت مولانا تقی عثمانیؒ مدظلہ لکھتے ہیں کہ آج کے زمانے میں اس اصول سے کئی مسائل حل ہو سکتے ہیں کیونکہ بڑے ہوٹلوں میں بڑے بڑے برتنوں میں کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور مشتری کو اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ جو کھا نا چاہتا ہے کھالے، جبکہ کھانے میں کمی بیشی کے باوجود ایک طی شدہ شے لیا جاتا ہے۔ فالقیاس ان لا يجوز البيع لجهالة الاطعمة المبيعة وقدرها، ولكنہ يجوز لان الجهالة يسيرة غير مفضية الى النزاع، وقد جرى بها العرف والتعامل۔

یونہی آجکل ٹیکسی کرائے پر لی جاتی ہے، ابتداء میں نہ اجرت کا تعین کیا جاتا ہے اور نہ ہی سفر کی مسافت معلوم ہوتی ہے، جہالت کے باوجود میٹر پر اعتماد کرتے ہوئے اس اجارہ کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

حمد ربی: عن ابی ہریرۃؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعة ، ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ شروع کرنے کو بیعتین فی بیعة کہا جاتا ہے، امام ترمذیؒ اسکی تفسیر اس طرح کرتے ہیں ابی عکب هذا الثوب بنقد عشرة وبنسنة بعشرين ، ”بائع کہے کہ یہ کپڑا بطور نقد دس ٹاکے میں اور بطور ادھار بیس ٹاکے میں بیچتا ہوں“ اسکی دوسو تیس ہیں کہ خریدار کسی ایک جانب کو متعین کرے یا نہ کرے، اگر متعین کرے تو صحیح ہے اگر متعین نہ کرے تو بالا جماع ناجائز ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ کپڑے کا ثمن دس ٹاکے ہیں یا بیس ٹاکے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں یہ غلام دس ہزار ٹاکے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی فلاں چیز ہزار ٹاکے میں بیچو یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ یہاں ایک ایسی شرط لگائی گئی جو تقاضائے عقد کے منافی ہے جو مفسد عقد ہے، نیز ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کر لیا جو ناجائز ہے یہ تفسیر ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ سے منقول ہے، تیسری تفسیر یہ ہے کہ بائع اور مشتری آپس میں بیع سلم کریں بائع کہے کہ نقد ایک ہزار ٹاکے کے بدلہ میں ایک مہینہ کے بعد بیس من چاول دوں گا جب مدت معین گزر گئی وہ چاول نہ دے سکا اس پر دوسرا عاقد کہے کہ اب تو مجھے بیس من چاول کے بجائے بعد کے مہینہ میں تیس من چاول دیدینا اس میں بیع ثانی بیع اول میں داخل کی گئی لہذا بیع ثانی فاسد ہوگی (ہدایہ ۴۳/۳ بذل المجہود ۴/۲۸۸ وغیرہ)

حمد ربی: عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یحل سلف ولا بیع ”قرض اور بیع حلال نہیں“ اسکا مطلب یہ ہے کہ قرض اور بیع دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہ کرنا چاہیے، مثلاً بائع مشتری سے کہے میں تیرے ہاتھ یہ چیز سوٹا کے کے عوض فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تو مجھے دس ٹاکے قرض دے یا کوئی شخص کسی کو قرض دے، کیونکہ کل قرض جو نفعاً فہو دیوا کے اندر یہ داخل ہو گیا، یا (۳) یہ کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپیہ لے لو اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا اور ساتھ اس سے یہ بھی

کہد یا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکتے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپیہ میں فروخت کر دی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپیہ ادا کرو گے یہ بھی ناجائز ہے اس لئے یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے (درس ترمذی ۴/۱۰۷)

قوله ولا شرطان فی بیع ”بیع میں دو شرطیں کرنی درست نہیں“ (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بیع میں دو بیع نہ کرے کما مرافقا (۲) بعض نے کہا یہ جملہ پہلے جملہ کی تفسیر ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے وہ یہ کہ بائع بیع مشتری کے حوالے کرے گا اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگا دی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔ بیع بالشرط کی تفصیل آئندہ حدیث میں آرہی ہے۔

حمید بن: وعن انس ان رسول اللہ ﷺ باع حلسا وقد حافظ قال النبی ﷺ من یزید علی درهم

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

نیلام کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) ابراہیم نخعی فرماتے ہیں یہ بیع مطلقاً جائز نہیں (۲) امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ عنانم اور مواریت میں بیع من یزید کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے علاوہ میں ناجائز کہتے ہیں (۳) جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ مطلقاً اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

دلیل ابراہیمؒ: (۱) عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال لا یسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن سفیان بن وہب سمعت النبی ﷺ ینہی عن بیع المزایدة .

دلائل اوزاعیؒ واسحاقؒ: (۱) عن ابی ہریرۃ لا یسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ نہی رسول اللہ ﷺ ان یبیع احدکم علی بیع احد حتی یذرا الفئانم والمواریت (دارقطنی، مسند احمد، معجم اوسط للطبرانی)۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) ومما یدل علی جواز المزایدة احادیث تحریم النجش

جوابات: (۱) واما حديث "لايسم المسلم على سوم اخيه" فلاحجة فيه لعنى حديث میں مطلق مزایده سے روکنے والوں کی کوئی جت نہیں (۲) تحریم بخش کی احادیث خود جواز مزایده پر دال ہیں کیونکہ ان میں غرر والے مزایده سے منع وارد ہوا جس سے بے غرر مزایده کی اجازت معلوم ہوتی ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا مقصد استقرارِ شمن اور عائدین ایک دوسری کی طرف جھک جانے کے بعد ایسا کرنا ناجائز ہے اور مزایده میں تو استقرارِ شمن اور بائعِ مشتری کے طرف جھکنے سے پہلے کا معاملہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بائع سابق بھاؤ پر راضی نہیں (۳) حدیث "بشی عن یحیٰ المزایده" کی سند میں بھی ضعف ہے کیونکہ اس میں ابنِ لہیع ہے (۴) حدیث ابنِ عمر کی سند میں بھی ابنِ لہیع اور واقدی ہیں۔ (راجع تکملة فتح الملبہم ۱/۳۲۵، ۳۲۶)

باب الفصل الاول

مسئلہ تائبیر نخل: محمد بن سنان: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من ابتاع نخلا بعد ان توبر فشمز تھا للبائع: تائبیر کے معنی ہے نہ کھجور کے شگو نے مادہ درخت کے شگو نے میں ڈالنا تاکہ بکھم ربانی پھل اچھے اور زیادہ آئیں، یہاں مراد تائبیر کے بعد پھل لگ جانا ہے جیسا کہ یہ اگلے مضمون سے ظاہر ہوتا ہے اگر تائبیر ہو چکی ہے، مگر ابھی پھل نہیں لگے تو یہ حکم نہیں، الحاصل یہاں پھل والا درخت مراد ہے۔

مذہب: (۱) مالک، شافعی، احمد اور فقہاء جازین کے نزدیک اگر نخل مؤبر کو فروخت کیا جائے تو اسکا ثمر بائع ہی کو ملے گا، ہاں اگر مشتری شمر وغیرہ کی شرط لگائے تو وہ اسکا ہوگا اور اگر غیر مؤبر ہو تو مشتری کا ہوگا، مگر یہ کہ بائع ثمر کا استثناء کرے تو پھر وہ بائع کا ہوگا۔

(۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اوزاعی، فقہاء اہل کوفہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک نخل چاہے مؤبر ہو یا غیر مؤبر شمر ہر حالت میں بائع ہی کیلئے ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا (۳) ابن ابی لیلیٰ اور بعض محدثین کے نزدیک پھل ہر حالت میں مشتری ہی کیلئے ہوگا خواہ عمل تائبیر کے قبل بیع و شرا ہو یا عمل تائبیر کے بعد۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب۔

دلائل احناف اور فقہاء اہل کوفہ: (۱) عن النبی ﷺ قال من اشتری ارضا فیہا نخل فالشمر للبائع الا ان يشترط المبتاع (کتاب الاثار لمحمد) حدیث مذکور عام ہے جس میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی تفریق نہیں بلکہ یہ فرمایا گیا کہ ہر حالت میں پھل بائع ہی کیلئے ہوگا (۲) جو چیز بیع سے منفصل ہو، یا متصل ہو لیکن للبیع نہ ہو بلکہ للقطع ہو وہ بغیر تصریح کے بیع کے اندر داخل نہیں ہوتی مثلاً بائع اگر زمین فروخت کرے تو بھیتی بالاجماع بائع ہی کو ہوتی ہے ایسے ہی کھجور کا شرب بھی بائع ہی کیلئے ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ نے حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو عند الاحناف قابل حجت نہیں (۲) علامہ طیبیؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں تاہیر ظہور شمر سے کنایہ ہے اگر کسی نے درخت پر پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیچ دیا تو پھل مشتری کا ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیچا تو پھل بائع کیلئے ہوگا، مگر اس صورت میں کہ جب مشتری کوئی شرط لگائے، لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں (عرف الشذی ۳۹۱، بذل الحجود ۳/۲۶۷، تعلیق الصصحیح ۳/۳۳۱ وغیرہ)

باب الفصل الاول

حمدریش: عن جابر..... ثم قال بعنيه بأوقية قال فبعته، اوقية بضم الف، يفتح الف بم چالیس درہم کا سکہ جمع اوقی جیسے اعبویہ کی جمع اعاجیب ہے وقیہ بغیر الف بھی کبھی اوقیہ کا ہم معنی ہوتا ہے اور کبھی سات مشقال کا ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مال کو مال فروخت کرنے کیلئے رغبت دلانا جائز ہے۔

قوله فاستثیت حملانہ الی اہلی ”لیکن میں اپنے گھر تک اسی اونٹ پر سواری کو مستثنی کرتا ہوں یعنی اس اونٹ کو آپ کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ مدینہ تک اسی اونٹ پر سوار ہو کر چلوں گا یا اپنا سامان لا کر لے چلوں گا۔

بیع بالشرط اور مذاہب ائمہ: (۱) فقہاء متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمہ کے نزدیک بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفید عقد نہیں ہے، لہذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد

کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہو جائے گی نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی (۲) امام ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بیع کے اندر اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگا دی جائے تو وہ شرط فاسد ہو جاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی لہذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی (۳) امام احمد بن حنبل کے نزدیک عقد کے اندر ایک شرط لگانا جائز ہے البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں ہے (۴) امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک کے نزدیک مطلقاً شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑا تھوڑا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک وہ شرط جو مناسب عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو چکی ہو تو جائز ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک متعارف شرط لگانا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، جب تک وہ شرط منافع عقد نہ ہو، حدیث جابر کی شرح کرتے ہوئے علامہ تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں

وان من اہم المسائل الفقہیۃ الی تعلقی بهذا الحدیث مسئلۃ الشرط فی البیع الخ یعنی اس حدیث سے متعلق اہم ترین مسئلہ بیع میں شرط کا مسئلہ ہے چونکہ یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل کر چکی اسلئے ہم نے مسئلہ کی قدرے تشریح اور مذاہب فقہ کی ایسی تفصیل کا ارادہ کیا جس سے مسئلہ کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اس مقام پر جان لینا چاہئے کہ یہاں شرط سے مراد عقد سے ملنے والی ایسی شرط ہے جو عقد سے ملائی تو جاری ہے مگر وہ نفس عقد میں داخل نہ تھی اب اگر وہ بیع فی نفسہ حرام ہو یا اس کے وجود میں کوئی غرر ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اصل چیز میں حرمت یا غرر موجود ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے اسے مطلقاً ناجائز اور مفسد بیع قرار دیا، ابن شریکؒ نے مطلقاً یعنی بیع اور شرط دونوں کو جائز کہا، ابن ابی لیلیٰ نے بیع جائز اور شرط کو ناجائز کہا۔ؒ کذا فی المجلد ۳۱۵-۳۱۶ اور مصنف عبد الرزاق کی تخریج کے مطابق ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے البتہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا بیان ضروری ہے مذہب حنفیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وہ شرط عقد کا مقتضایا ملائم و مناسب یا ایسی ہو جس پر تعالٰیٰ ہے تو یہ شرط جائز ہے مفسد بیع نہیں شافعیہ کے مذہب حنفیہ سے قریب ہے دونوں میں اتنا فرق ہے کہ حنفیہ ایسی شرط کو بھی جائز کہتے ہیں جس کا بین الناس تعالٰیٰ ہو اور شافعیہ اس کو نہیں مانتے مذاہب کا یہ بیان اور مقول ہوا ہے۔

(راجع له مغنی لابن قدامہ ۴/۲۴۹)۔

دلیل ابن شبرمہ: حدیث الباب -

دلیل ابن ابی لیلیٰ: عن عائشة ام المومنین ان رسول اللہ ﷺ قال اشتری

بريرة واشترطی لهم الولاء .

دلیل احمد: عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ ﷺ قال لا یحل سلف وبيع

ولا شرطان فی بیع ، رواہ الترمذی .

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدثنا عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان مول اللہ

ﷺ نهى عن بيع وشرط .

جواب حدیث بریرہ: قال العلامة تقي العثماني : ان الشرط الفاسد الذى

يفسد به البيع هو ما كان وفاءه فى اختيار العبد الخ يعنى مفید بیع وہ شرط ہے جس کو پورا کرنا بندہ کے اختیار میں ہو اگر ایسی شرط ہو جسے پورا کرنا شرعاً و عقلاً انسانی اختیار سے خارج ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی اور ولاء چونکہ حق ہے جو شرعاً صرف متفق ہی کیلئے ثابت ہے سو اس کی شرط بائع کیلئے ایسی چیز ہے جسے پورا کرنا مشتری کے اختیار میں نہیں لہذا شرط ملغی اور بیع نافذ ہوگی

جواب حدیث ولا شرطان فی بیع: ان معنى الشرطين فى البيع هو البيع

والشرط لان البيع نفسه شرط الخ حدیث میں شرطان فی البیع سے مراد بیع و شرط ہے کیونکہ بیع خود ایک شرط ہے جب اس میں دوسری شرط لگائی گئی تو دو شرطیں ہوئیں ایک تو بیع خود دوسری کوئی اور شرط۔

جوابات حدیث جابر: واما حدیث جابر فخلاصة الكلام فى هذا الحديث

ان هذه القصة قد رويت بالفاظ مختلفة الخ يعنى الفاظ حدیث مختلف ہیں کہیں رکوب کا شرط ہونا معلوم ہو رہا کہیں شرط نہ ہونا اور بیع مطلقاً واقع ہو جانا پھر یہاں رسول ﷺ نے بصورت بیع نہیں بلکہ تبرع کے طور پر دیا تھا مسند احمد ۳/۳۱۲ کی روایت سے اغلب یہی نظر آ رہا ہے اسلئے مسئلہ الباب میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اصلاً تبرع سے متعلق ہی نہیں

خلاصہ یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو جانے کے بعد محض ایک وعدہ تھا، یا یہ ایک وقتی رعایت تھی جو حضرت جابرؓ کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بیع محض صوری تھی اس سے اصل مقصد احسان کرنا تھا۔ (تکملة فتح الملہم ۱/ ۶۲۸-۶۳۶)

محدث: عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ ﷺ اذا اختلف البيعان فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار بائع اور مشتری قیمت کی مقدار یا اختیار شرط یا ادھار قیمت کی مدت یا بیع کی صفت وغیرہ میں اختلاف کریں اور کوئی گواہ بھی نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ بیع موجود ہو (۲) یہ کہ بیع ہلاک ہو چکا ہو، ان دونوں صورتوں میں (۱) شافعی، احمد اور محمدؓ کے نزدیک بائع کا قول معتبر ہوگا یعنی اگر وہ قسم کھالے تو مشتری سے کہا جائیگا یا تو بائع کی بات مان لے ورنہ اپنے قول پر حلف کر کے انکار کر دے اسکے بعد اگر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو جائے، فہما، ورنہ قاضی بیع کو فسخ کر دیگا بیع یا قیمت کو بائع کی سپرد کر دی جائیگی (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، مالکؓ کے نزدیک بیع موجود ہو نیکی صورت میں یہی حکم ہوگا لیکن بیع ہلاک ہو نیکی صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دلیل شافعی و احمد: حدیث الباب، کیونکہ انیس بیع کے موجود اور ہلاک ہو نیکی کوئی قید نہیں بلکہ مطلقاً بائع کا قول معتبر ہو نیکاً ذکر ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: (۱) قال النبی ﷺ البينة على المدعى واليمين على من انكر۔ یہ نہایت قوی حدیث ہے، اسکا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اگر وہ پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ سے قسم لیجائے، پس مذکورہ قیمت کی مقدار کی صورت میں بائع زیادت کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے، اسلئے مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا اس طرح قیمت اور اختیار شرط کے اختلاف میں بھی اس حدیث پر عمل کیا جائیگا (۲) نیز ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور کے بعض طرق میں ایسا ہے اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا وترادا (دارمی، ابن ماجہ) نیز ابن ماجہ کی روایت میں یراد ان البيع كالقسط ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کی طرف سے واپسی ہونا چاہئے اور یہ وجود بیع کا مستلزم ہے لہذا بیع موجود ہو نیکی صورت میں تحالف کا حکم ہوگا اور موجود نہ ہو نیکی صورت میں مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا۔

جواب: حدیث الباب، جو مطلق ہے اسکو مقید پر حمل کرنا چاہیئے (ہدایہ ۳/۱۹۳، بذل ۲۸۹/۴ وغیرہ)

باب السلم والرهن

مسلم یفحشین السلم فعل کا اسم مصدر ہے۔ ہم سپردگی کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے بھی آتے ہیں۔ اصطلاح میں سلم کہا جاتا ہے بیع الاجل بالاجل یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو، مشتری کو رب السلم یا بئع کو سلم الیہ، قیمت کو رأس المال، مبیع کو سلم فیہ کہتے ہیں، اگرچہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے متعدد شرائط کے ساتھ اسکو جائز رکھا ہے، قرآن وحدیث اور اجماع سے اسکا جواز ثابت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں اشہد ان السلف المضمون الی اجل مسمى قد احله الله فی الكتاب واذن فیہ قال الله تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا تداینتم بدين الی اجل مسمى فاكتبوه (مستدرک، مسند شافعی، طبرانی، ابن ابی شیبہ) یہ حدیث شرط شنین پر صحیح ہے (۲) نہی النبی ﷺ عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم، اسکی صحت کیلئے کچھ ایسی قیود لگائی گئی ہیں کہ یہ شئی معدوم، کالموجود ہو جائے مثلاً (۱) سلم ان چیزوں میں ہو جنکی صفت اور مقدار پوری طرح معلوم ہو سکے جیسے گیہوں وغیرہ (۲) جنس معلوم ہو، نوع معلوم ہو، ادائیگی کی جگہ معلوم ہو، مجلس عقد میں قبضہ ہو اور کیل، وزن اور اجل معلوم ہو، تنکی شرائط خود احادیث میں صریح موجود ہے اکسیں اور بھی متعدد شرائط ہیں اسکی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، الرحمن اسکے معنی جس یعنی روکنا کمافی قولہ تعالیٰ کل نفس بما کسبت رھینہ امی ممنوعہ، شریعت میں رہن یہ ہے کہ کسی کے حق کی وجہ سے انسان اپنی کوئی چیز مقدار کے پاس رکھ دے جب وہ مقدار کا حق ادا کر دے تو اس سے اپنی چیز واپس لے لے، رہن کا ثبوت باری تعالیٰ کی قول میں ہے فرھان مقبوضۃ (الایۃ) اس طرح حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے قرض لیا تھا اور اپنی زرہ اسکے پاس رہن رکھا، یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ کی وفات تک وہ زرہ اسکے پاس رہی جسکو آخر میں صدیق اکبرؓ نے چھڑوایا تھا (متفق علیہ)

محمد بن مسلم: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الظہر یُرکب بنفقته اذا کان مسرہونا، رسول اللہؐ نے فرمایا سواری جب گروی ہو تو اسکے خرچ کے عوض اس سے سواری کا کام لیا جاسکتا ہے مرہون بمعنی گروی رکھی ہوئی چیز، راہن بمعنی گروی رکھنے والا، مرہن وہ شخص جسکے پاس گروی رکھا جائے، اب شئی مرہون سے مرہن نفع حاصل کر سکتا ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے :

مذہب: (۱) احمدؒ اور اسلمیؒ کے نزدیک مرہن بلا اجازت راہن شئی مرہون سے نفع حاصل کر سکتا ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نفع حاصل کرنا جائز نہیں۔
دلیل احمدؒ واسلمیؒ: حدیث الباب۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: عن سعید بن المسیبؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا یعلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه (رواہ الشافعیؒ
 مرسل مشکوٰۃ/۲۵۰) رسول اللہؐ نے فرمایا کسی چیز کی گروی رکھنا مالک کو کہ جس نے وہ چیز گروی رکھی ہے (ملکیت سے) نہیں روکنا اسلئے اس گروی رکھی ہوئی چیز کے ہر نفع اور بڑھوتری کا حقدار راہن ہے اور وہی اسکے نقصان کا ذمہ دار ہے“ اس سے معلوم ہوا شئی مرہون کا نفع و نقصان سب راہن کا ہے (۲) اگر مرہن اس سے نفع اٹھائے تو کل قرض جو نفعاً فہور ہوا میں شامل ہوگا ۔

جوابات: (۱) حدیث ربوا سے حدیث الباب منسوخ ہے ویدل علی نسخہ
 حدیث ابن عمرؓ عند البخاری لا ینحلب ماشیۃ امرؤ الا باذنه (۲) آپؐ کی یہ تعلیم استثنائی طور پر ہے کہ جب شئی مرہون مرہن کے پاس ہے تو اسکے منافع کو ضائع نہ کرے اور ایسی مرہن بھی راہن کو فائدہ اٹھانے سے نہ روکے، ہاں طلب عقد میں یہ شرط ہو تو ربوا ہوگا (۳) بنفقۃ میں حرف باء بدلیت کیلئے نہیں بلکہ معیت کیلئے ہے فالمعنی ان الظہر یُرکب علیہ مع النفقة له فلا یمنع الراهن من الانتفاع بالمرہون ولا یسقط عنه الاتفاق (۴) شافعیؒ نے اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا کہ اگر راہن کو ضرورت پڑے تو مرہن کو چاہیے کہ اسکو اسکی سواری سے دودھ استعمال کرنے سے نہ روکے (۵) امام طحاویؒ نے فرمایا یہ قبل تحریم الربوا کا حکم ہے (۶) اوزاعیؒ فرماتے ہیں جب راہن مرہون چیز کے اخراجات ادا نہ کرے تو مرہن کو اجازت دی گئی کہ

جانور کی حفاظت کیلئے اس پر خرچ کرے اور اسکے بدلہ میں شئی مرہون کی سواری یا دودھ سے نفع حاصل کرے بشرطیکہ یہ نفع خرچ سے زائد نہ ہو (بذل المجدود ۴/۲۹۴، التعلیق الصبح ۳/۳۳۶ وغیرہ)

باب الاحتکار

احتکار کے معنی: لغت میں احتکار اور حكرة کے معنی ذخیرہ اندوزی اور جمع کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں احتکار کہا جاتا ہے گراں بازاری کے زمانہ میں جبکہ لوگوں کو غلہ وغیرہ کی زیادہ ضرورت ہو تو کوئی شخص غلہ خرید کر کے اس نیت سے اپنے پاس روک رکھے کہ جب قیمت بڑھے گی تو بیچے گا، ہاں اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھے یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائیگا کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوئے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے اسے روکنے کو احتکار کہتے ہیں۔

حکم احتکار میں اختلاف مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے وہ احتکار میں داخل ہے خواہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا ہو یا اور کوئی استعمال کی چیز (۲) امام اعظم ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور اہل علم کے نزدیک طعام اور کھانے کی چیزوں میں احتکار ناجائز ہے جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو، البتہ امام ابو حنیفہؒ قوت بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں۔

دلائل فریق اول: (۱) قال النبی ﷺ: من احتکروا ہو خاطئین وقال الجبال مرزوق والمحتکر ملعون (ابن ماجہ) یہاں مطلقاً ذخیرہ اندوزی سے روکا گیا (۲) ان الماسة ربما تستعمل فی غیر الطعام ایضا فیقال والحکر للماء المستقع فی وقبة من الارض لانه یحکرای یجمع ویحبس (کما ذکرہ الزمخشری فی الفائق ۱/۲۸۰)

دلائل ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ وغیرہ: (۱) ولعل الجمہور قصرُوا حرمة الاحتکار الی الطعام نظر الی معنی کلمة الاحتکار فی اللغة فانها موضوعة فی اصل

اللغة لاحتباس الطعام خاصة (۲) قلت لسعيد بن المسيب فانك تحتكر قال ومعمّر كان يحتكر (ابوداؤد) ابن عبد البر مالکی فرماتے ہیں حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت معمرؒ تین کے تیل میں احکام کیا کرتے تھے اس سے ثابت ہوا کہ احکام مطلقاً منہی عنہ نہیں بلکہ صرف ان چیزوں میں منع ہیں جو مطعومات میں داخل ہیں لان راوی الحديث من الصحابة اعرف بمعنى الحديث ثم استدلال ابن المسيب على جواز الاحتكار في غير الاقوات بعمل معمّر يدل على ان عمل الراوى بخلاف الحديث له دخل كبير في معرفة معنى الحديث یعنی سید ابن مسیبؒ کا معمرؒ کے عمل سے غیر اقوات میں جواز احکام پر استدلال کرنا اس پر دال ہے کہ راوی حدیث کے خلاف حدیث عمل کا معنی حدیث کی معرفت میں بڑا دخل ہے۔

جواب: المحتكر ملعون حدیث کے راوی سعید بن المسیبؒ اور معمرؒ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مطلقاً احکام کی نفی نہیں، کیونکہ راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے مفہوم سے زیادہ واقف ہوا کرتا ہے علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ حدیث سے مطعومات میں احکام ہمیشہ حرام ہونا ثابت ہے باقی اشیاء میں حاکم وقت حالات کے مطابق فیصلہ کرے گا جہاں ضرر مطعومات کی طرح نظر آئے منع کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہو تو اجازت دے سکتا ہے واللہ اعلم (راجع تکملة فتح الملهم ۶۵۸-۶۵۷/۱)

انسان کی ملکیت پر شرعی حدود و قیود: یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے کہ دیوے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے وہ بالکل آزاد ہے، لیکن ساتھ ساتھ شریعت نے مالک کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اسکی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرت کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اس نے وہ مال

ہمیں دیکر ہمیں مالک بنادیا لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے اور اس کا پابند ہے اس لئے احکام سے شریعت نے منع کیا ہے (درس ترمذی ۲/۲۰۵) علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں وبالجملۃ فان الاسلام قد راعی حرية الفرد الى حد ولكن آثار عليها حرية المجتمع الخ یعنی اسلام نے فرد کی حریت سے زیادہ مجتمع کی حریت کو اہم قرار دیا اور وہ چاہتا ہے کہ عرض و طلب (مارکیٹ کی تقاضا پیش کرنا اور پورا کرنا) کی فطری صلاحیتوں کو کام میں لگا کر مارکیٹ کو اپنی فطری رفتار پر چلنے دینا اور ان احکامات پر پابندی لگانا جو ایک خاص گروہ کے ہاتھوں مارکیٹ کو ذمی بنا کر رکھ دیتے ہیں اور عرض و طلب کی فطری کارروائیوں کو معطل کر دیتے ہیں اس غرض سے اسلام نے احکامات تلقی الجلبیح الما ضر للبادی نیز دیگر بیوع فاسدہ و باطلہ جیسے بہت سے طریقوں کو حرام قرار دیا اور حکومت اسلامیہ کو مارکیٹ میں دخل اندازی کی اجازت حاصل ہے اسلام کے نظام اقتصاد کا خلاصہ ہم یوں پیش کر سکتے ہیں کہ اسلام کسب تجارت کو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح بالکل آزاد چھوڑنے کے بجائے اس پر تین طرح کی پابندیاں لگاتا ہے (۱) دین کی (۲) حکومت کی (۳) اخلاق کی ان تینوں پابندیوں کے ماتحت ہی فرد یا کمپنی کو اسلام میں آزادی حاصل ہو سکتی ہے (راجع للتفصیل تکملة فتح الملہم ص ۳۰۰، ۳۱۱)

مدت احکام: روکنے کی مدت اگر کم ہو تو یہ احکام نہ ہوگا اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو وہ احکام میں داخل ہوگا۔

دلیل: عن ابن عمرؓ انه عليه السلام قال من احتكر طعنا اربعين يوما يريده الغلاف قد برى من الله برى الله منه (رزین، احمد)

تحریم احکام کی حکمت: نوویؒ نے علماء کرام سے نقل کیا کہ تحریم احکام کی حکمت دفع الضرر عن عامة الناس ورفع التضييق على الناس كما اجمع العلماء على انه لو كان عند انسان طعام اضطر الناس اليه ولم يجدوا غيره اجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس، (کما فی النورى وانوار المحمود ۲/۳۲۲)

باب الإفلاس والانظار

فلس بم پیسہ جمع فلوس، افلاس از افعال ہمزہ سلب کیلئے ہے، لہذا اسکے معنی ہوئے پیسہ نہ رہنا، یا ہمزہ ضرورت کیلئے ہے یعنی اسکے پاس ٹاکے اور اثروں کے بجائے صرف پیسے رہ جانا، انظار نظر سے ماخوذ ہے بم مہلت دینا، تاخیر کرنا، ڈھیل دینا، یہاں مراد مقروض دیوالیہ کو قرض خواہوں یا حکومت کی طرف سے مہلت دیکر طلب حق میں تاخیر کرنا۔ کما فی قولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة (اشعہ ۳/۴۴)

ہمیرئس: عن ابی ہریرة قال قال رسول اللہ ﷺ ایما رجل الفلاس فادرک رجل ماله بعینه فهو احق به من غیرہ، اگر کسی نے کوئی چیز بطور ادا خریدی اور بیع کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور بیع بعینہ مشتری کے پاس موجود بھی ہو پھر وہ مفلس (دیوالیہ) ہو گیا یا مر گیا اور دوسرے کوئی چیز اس کے پاس نہیں، لہذا بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے قرضدار بھی ہیں تو اب اسکے بیع میں سب علی التساوی حقدار ہیں؟ یا بائع زیادہ حقدار ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، احناف، داؤد ظاہری، عطاء اور اوزاعی کے نزدیک بائع اس مال کا زیادہ حقدار ہے (۲) ابو حنیفہ، صاحبین، زفر، حسن، بصری، نخعی، ابن شبرمہ، کعب بن الجراح کے نزدیک وہ بائع اسوۃ للغرماء ہوگا تمام قرض خواہوں کو جتنا حصہ ملیگا بائع کو بھی اتنا ہی ملیگا اور بیع کو قرض کے حساب کے مطابق تقسیم کی جائیگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) قولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اس طرح نصوص قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے یہ قاعدہ ثابت ہے کہ بیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بائع کا بیع سے کچھ بھی تعلق باقی نہیں رہتا اور وہ چیز مشتری کی ملک ہوتی ہے، بتا بریں تمام قرضدار اپنے اپنے حصص کے مطابق برابر حقدار ہوں گے (۲) عن علیؑ انه قال هو فیہا اسوۃ للغرماء

ان وجد ہا بعینہ (طحاوی) (۳) عن عمر بن عبد العزیز قال اذا افلس المثلث

(ای البائع) والغرماء سواء (طحاوی، عینی) (۴) عن ابراہیم النخعی

الغرماء فيه سواء (طحاوی) (۵) قواعد شرعیہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری کے مفلس ہونے یا مر جانے کے بعد مشتری کے سارے مال میں سب قرض خواہ برابر ہیں، یقیناً مشتری کے قبضہ کے بعد یہ بیع بھی مشتری ہی کی ملک ہے لہذا اس بیع کا حکم بھی مشتری کی دوسرے اموال کا سا ہونا چاہئے کہ سب قرض خواہ برابر کے حقدار ہوں۔

جوابات: (۱) لمھاوی وغیرہ نے کہا کہ حدیث الباب کا مصداق مال منسوب و عاریت و ودیعت، المتعوض علی سوم الشراء او ما شبہ الذلک ہے اس پر تین قرآن ہیں
الف: اس حدیث میں مالہ میں مال کو اسکی طرف اضافت کی گئی جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بائع اس مال کا مالک ہے حالانکہ بیع کر چکے بعد بائع بالا جماع بیع کا مالک نہیں رہتا بلکہ بیع کی قیمت کا حقدار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں بیع و شراء کی صورت مذکور نہیں بلکہ یہ حکم غصب، عاریت و ودیعت یا رهن وغیرہ کے متعلق ہے۔

ب: یہ بات مسلم کے تبدیل ملک سے شرعاً تبدیل عین ہو جاتا ہے کما هو مفاد حدیث بریرۃ ہی لك صدقة ولنا هدیۃ اب حنیفہ فرمانے کا مطلب یہی ہے کہ حدیث الباب بیع کے متعلق نہیں در نہ حنیفہ فرمانا صحیح نہوتا۔

ج: درج ذیل حدیث میں مراد سرقة کا ذکر ہے عن سمرة انه عليه السلام قال من سرق له متاع او ضاع له متاع فوجد عند رجل بعينه فهو احق به (طبرانی، طحاوی) یہ حدیث، حدیث الباب جو مجمل ہے اسکی تفصیل ہے اور بعض طرق حدیث میں جو لفظ بیع آیا ہے وہ محفوظ نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں محفوظ وہ روایت ہے جس میں لفظ بیع مذکور نہیں جیسا کہ علامہ زاهد الکوثریؒ کی تحقیق ہے کہ انی التکت الطریفہ حنیفہ کہتے ہیں کہ حدیث چونکہ لفظ بیع کے ذکر سے خالی ہے لہذا ہم اسے حدیث سمرة بن جندبؓ پر محمول کریں گے وہاں لفظ سرقة کی مراد ہے اس تعلیق سے یہ حدیث اجماعی اصول کے مطابق ہو جاتی ہے وہ یہ کہ مال بیع عقد تمام ہونے کے ساتھ ہی مشتری کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور قبضہ کے ساتھ ہی اسکی ضمانت میں داخل ہو جاتا ہے اس صورت میں مال بیع پر بائع کو مشتری کے دیگر غرامہ کے مقابلہ

میں کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی حنفیہ کی اس تشریح کو مان لینے کے بعد نہ ”حدیث من ادرك ماله بعينه“ میں کسی تاویل کی حاجت ہے نہ مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت اگر لفظ بیع کا ذکر روایت میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک حدیث میں یہ تاویل کیجائے گی کہ بیع سے مراد ارادہ بیع ہے یعنی بیع کے ارادہ سے عقد تمام ہونے سے پہلے ہی مفلس مشتری نے اسے قبضہ کر لیا، اس تاویل سے حدیث اصول ثابتہ کے موافق بھی ہو جاتی ہے اور حدیث ”من ادرك ماله بعينه کو بھی مجاز کے بجائے حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو جاتا ہے دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں رہتا (راجع للتفصیل تکملة فتح الملہم ۴۹۳/۱-۵۰۱)

(۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا کہ اس حدیث میں جو فقہو احق بہ من غیرہ ہے یہ بیع کی صورت میں دیانت پر محمول ہے یعنی دینداری اور مروت کی بات یہ ہے کہ جب اسکا مال بعینہ تمہارے پاس ہے تو یہ اسکو دیدے (۳) بعض نے حدیث الباب کو خیار شرط پر حمل کیا ہے، کہ جب کسی شخص نے بشرط خیار کوئی چیز فروخت کی پھر مشتری مفلس ہو گیا تو بائع بیع کو فسخ کر کے اپنا مال بعینہ لے لے (۴) حدیث الباب میں اس بیع کا حکم بیان کیا گیا ہے جس پر خریداری سے پہلے تجربہ کیلئے قبضہ کر لیا گیا ہوگا (تعلیق ۳/۳۴۰ شرح نووی ۲/۱۷۷ عرف الشذی ۳۹۷)

باب الشراكة والوكالة

لغت میں شرکت کے معنی ہیں ملانا۔ اصطلاح شریعت میں شرکت کہتے ہیں دو آدمیوں کے درمیان ایک ایسا (مثلاً تجارتی) عقد و معاملہ ہونے کو جس میں وہ اصل اور نفع دونوں میں شریک ہو۔

اقسام شرکت: شرکت کی دو قسمیں ہیں ”شرکت ملک“ اور شرکت عقد۔ شرکت ملک کہتے ہیں دو آدمی یا کئی آدمی بذریعہ خرید یا ہبہ یا میراث کسی ایک چیز کے مالک ہوں، یا دو شخص مشترکہ طور پر کسی مباح چیز کو حاصل کریں ”مثلاً دو آدمی ملکر شکار کریں اور وہ شکار دونوں کی مشترکہ ملک ہو (ج) یا دو آدمیوں کے ایک ہی جنس کا الگ الگ مال ایک دوسرے میں اس طرح خلط ملط ہو جائے کہ ان دونوں کے مال کا امتیاز نہ ہو سکے، مثلاً زید کا دودھ بکر کے دودھ میں

جائے (د) یا دونوں اپنے مال کو قصد ایک دوسرے کے مال میں ملا دیں، یہ سب شرکت ملک کی صورتیں ہیں، اسکا شرعی حکم یہ ہے کہ ہر شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ میں اجنبی آدمی کی طرح ہے اور ہر شریک اپنا حصہ اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اس شریک کے پاس یا کسی دوسرے شخص (یعنی ایک دوسرے کے مال کے آپس میں جملانے یا اپنے مال کو ایک دوسرے کے مال میں قصد آملا دینے کی صورت میں) کوئی بھی شریک اپنا حصہ کسی دوسرے شخص (یعنی غیر شریک) کے پاس اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر نہیں بیچ سکتا !

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ شرکاء ایجاب و قبول کے ذریعہ اپنے اپنے حقوق و اموال کو متحد کر لیں، اسکی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک دوسرے سے یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں حقوق اور فلاں معاملات یعنی تجارت وغیرہ میں تمہیں شریک کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس طرح ”شرکت عقد کارکن تو ایجاب و قبول ہے اور اسکے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاہدہ شرکت میں ایسی کوئی دفعہ مطلقاً شامل نہ ہو جو شرکت کے بنیادی اصولوں کو فوت کر دے، جیسے شرکاء میں سے کسی ایک کا منفعت میں سے کچھ حصہ کو اپنے لئے متعین و مخصوص کر لینا مثلاً کسی تجارت میں دو آدمی شریک ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شریک یہ شرط عائد کرے کہ اس تجارت میں حاصل ہونیوالی منفعت میں سے پانچواں ہزاری لیا کرونگا یہ شرط مشترک و متحد معاملات کی بالکل منافی ہے جو شرکت کے

قَرَّةُ الْعَيْنَيْنِ فِي حَلِّ مُفْلَقَاتِ الْمَوَاطِنِ

سوطا امام مالک کی تو شرح و تفسیر لیکن سوطا امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں علم حاصل کیا اس لئے محترم مولانا رفیع احمد صاحب .. اصلہ .. لکھنے والے و بالہ و آئینہ مقامہ فی الدنیاء و الاخریاء .. مستحق تبریک ہیں کہ امام سوطا محد پر بھی نگارشات علیہ کا مجموعہ تیار کیا، ہر دونوں کی شرح علم ربز و علم خزینہ ہیں اور اہل علم و طلبہ کیلئے مفید تر ، دعا ہے کہ تفسیر قبولیت کا شرف عطا فرمائیں اور مصنف سلمہ کو علمی کا و شوق میدان میں مبارک کی حیثیت عطا ہو۔ دَمَاذَلِکَ عَلَیْہِ السَّلَامُ یَعْنِیْ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَنْظَرُ شَہَادَتِہِیْ مَدْرَیْہِیْ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِرَاقِیِّ الْعِلْمِ وَقَفَّ دَلْوِیْہِیْ

ایکے کنز العمال کے مطالعہ سے مستفید ہوا، تحریر کو اپنے موضوع میں موزون اور مفید پایا، امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ تالیف نہ صرف طلبہ حدیث بلکہ اساتذہ حدیث کیلئے بھی نہایت فائدہ مند اور بہتر

بیادی اصول و مقاصد کو فوت کر دیتی ہے، اسلئے معاہدہ شرکت میں ایسی کسی دفعہ کا شامل نمونہ شرکت کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے،

پھر شرکت عقد کی چار قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفادضہ (۲) شرکت عنان (۳) شرکت صنائع والتقیل (۴) شرکت وجہ، اسکی تفصیلی بحث ”مظاہر حق“ وغیرہ میں ملاحظہ ہو ’وکالۃ‘ کے معنی ہیں اپنے حقوق و مال کے تصرف میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، وکالت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور جس شخص کو وکیل بنایا جا رہا ہو وہ معاملہ کو جانتا ہو ”و حکمہا مباشرة الوکیل مافوض الیہ“ پھر جس عقد کو وکیل منعقد کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے، چنانچہ ہر وہ عقد جسکی مباشرت کے وقت وکیل اپنی طرف نسبت کر سکتا ہے اضافت الی المؤکل کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ بیع اور اجارہ ہے تو اس عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہونگے نہ کہ مؤکل کی طرف، اسلئے تو وکیل بالبیع میں تسلیم بیع و قبض ثمن وکیل کے ذمہ میں ہوگا، اور جتنے عقود میں وکیل اس عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کرتا ہے، جیسا کہ نکاح اور خلع ہے ان عقود کے حقوق مؤکل کی طرف راجع ہونگے نہ کہ وکیل کی طرف۔ (کافی الہادیہ... ج ۳ ص ۱۶۳)

بابُ الغصب والعاریۃ:

کسی کا مال چرائے بغیر ظلماً لے لینا یا غیر کے مال پر ناجائز قبضہ کر لینا جیسے کوئی چیز کسی سے مانگ کر لائے پھر واپس نہ کرے یا امانت کا انکار کر دے اسکو غصب کہا جاتا ہے، لہذا غصب، چوری اور ڈکیتی میں فرق ہے۔

”عاریت“ یا ع کی تخفیف و تشدید کے ساتھ مستعمل ہے بمعنی کسی کی چیز سے اسکی اجازت کے ساتھ بغیر معاوضہ نفع حاصل کرنا، جیسے کسی کا برتن کچھ دن کیلئے مانگ لینا پھر کام سے فارغ ہونے کے بعد واپس کر دینا، کہا گیا کہ عاریت عار بمعنی شرم سے ماخوذ ہے چونکہ اہل عرب اس معاملہ میں شرم محسوس کرتے تھے اس لئے اسے عاریت کہا گیا، ننگے کو بھی عاری اسی لئے کہتے ہیں کہ ننگار بنے میں شرم و عار ہوتی ہے،.. (فتح الباری ج ۳ ص ۵۵، تلیق ص ۳۵۰، ج ۳ ص ۱۱۳)

حدیث: عن سعید بن زید قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من

أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين“.

توجیہات: (۱) یطوق کے معنی یکلف کے ہیں یعنی عاصب کو ارض مغصوبہ اٹھانے کیلئے تکلیف دینا گیگی۔ (۲) بروزی قیامت اس زمین کو محشر کی طرف نقل کرنے کی تکلیف دینا گیگی اور اس کی گردن میں وہ طوق کی مانند ہوگی۔ (۳) کہ اسکو زمین کے سات طبق کا طوق پہنایا جائیگا پھر اس زمین کے نیچے دھنسا دیا جائیگا، جیسے بغاری میں ہے۔ ”عن سالم عن ابیہ انه عليه السلام قال من اخذ من الارض شيئاً بغیر حق خسف به يوم القيامة الى سبع ارضين“ لہذا حدیث یطوق اور حدیث خسف بہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا۔ (۴) او یختلف العذاب شدہ و ضعف باختلاف الاشخاص من الظالم والمظلوم۔ (تتبع ج ۳۵۱ ص ۵۵۵، ج ۳۵۵ ص ۵۵۵)

حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغیر اذنه“..... کسی شخص کا مال بغیر اجازت اس کے گھر سے لینا بالاتفاق حرام ہے، ہاں کسی کے جانور کا دودھ مالک کی اجازت لئے بغیر لینا حرام ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) محمدؐ اور ائمہؑ وغیرہ کے نزدیک بغیر اجازت دودھ دوہنے کی اجازت ہے (۲) جمہور ائمہ و فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہاں مخصوص (سخت بھوک) کی حالت میں اجازت ہے

دلائل محمدؐ و ائمہؑ: (۱) حدیث ہجرت میں ہے کہ صدیق اکبرؓ نے بعالت سرفراہ قریش کے غلام سے اسکی بکری کا دودھ دوہا اور حضورؐ کو پلایا حالانکہ بکری کا مالک وہاں موجود نہ تھا، (۲) حدیث سمرہؓ، انه عليه السلام قال اذا اتى احدكم على ماشية فان كان فيها صاحبها فليستأذنه وان لم يكن فيها فليصوت ثلاثاً فان اجاب احد فليستأذنه وان لم يجب احد فليحتلب وليشرب ولا يحمل (بودود، ترمذی) (۳) عن ابی سعیدؓ مرفوعاً اذا اتيت على راع فناده ثلاثاً فان اجابك فليستأذنه والا فاشرب من غير ان تفسد، (کن ماجہ، طحاوی)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی حره عن عمه انه عليه السلام قال الا لا تظلموا الا لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه (بخاری، دارقطنی)

جوابات: حدیث ہجرت کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ (۱) مالک کی طرف سے غلام کو

مہمانداری کی اجازت تھی، (۲) اور احادیث سمرۃؓ ولجو سعیدؓ کو حالتِ محنہ (سخت بھوک) پر حمل کیا جائیگا، (۳) طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیثِ عدمِ اذن اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ زکوٰۃ کی فرضیت نازل نہیں ہوئی تھی، نیز ایک دوسرے کی مہمانداری کرنا واجب تھی، وجوب ضیافت کا حکم نسخ ہونے کے بعد بغیر اذن دودھ دوہنے کا حکم منسوخ ہو گیا، (۴) احادیثِ عدمِ اذن زلمہ مصطفوی سے متعلق ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں ایثار اور ہمدردی بہت زیادہ تھی اور احادیثِ نخی اس دور کے ساتھ متعلق ہے جہاں بغل و ترکِ مواسات وغیرہ بد اخلاقیات پھیلی ہوئی ہوں۔

فی حدیث انسؓ عند بعض نسانہ:

سوال: بعض نساء سے مراد کون ہے؟

جواب: حضرت عائشہؓ ہیں کیونکہ دوسری روایت میں آپ کا نام بصرح ہے۔

سوال: حضرت انسؓ نے ان کا نام کیوں نہیں ذکر کیا؟

جوابات: (۱) شاید ان کا نام بھول گیا ہو گا (۲) یا احتراماً ان کا نام ظاہر نہ فرمایا ہو گا۔

سوال: اس حدیث کو باب الغصب والعاریۃ کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

جواب: قاضی عیاضؒ نے کہا اختلاف مال الغیر بسبب العدوان، انواع غصب میں سے

ہے یہاں خادم کے ہاتھ پر مارنے اور پیالہ ٹوٹ جانے کی بنا پر ضمان دینا پڑا لہذا یہ بھی ایک قسم کا غصب ہوا۔

سوال: صفحہ ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ عددیات سے ہے لہذا مضمون بالقلمہ

ہونا چاہئے تھا حالانکہ حضورؐ نے ضمان میں دوسرے ایک صفحہ کیسے دیا؟

جوابات: (۱) اور مصطفوی میں صفحاتِ متقارب تھے جس طرح دور حاضر میں

مقارب ہیں تو صفحہ اگرچہ عددیات سے ہے لیکن عددیاتِ متقاربہ سے ہے اور عددیات

مقاربہ ضمانت کے بارے میں ذوات الامثال کے حکم میں داخل ہے گویا وہ ذوات الامثال

میں سے تھے لہذا یہ دینا جائز ہوا (۲) صفحہ کا دینا مروۃ تھانہ کہ ضمانت کیونکہ دونوں کا مالک

تو دراصل آنحضرتؐ ہی ہیں۔ (بدل الجہود ج ۳ ص ۲۰۳ وغیرہ)

فی حدیث عمران بن حصینؓ لا جلب ولا جنب:

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المحکوۃ ج ۳ ص ۲۵۳ اور کتاب الزکوۃ ج ۲ ص ۶۲۲ میں ملاحظہ ہو، اور نکاح شغار کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المحکوۃ ج ۳ ص ۵۳ میں ملاحظہ ہو،
عن السائب بن یزید عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یاخذ احدکم عصا خبیہ... الخ آنحضرتؐ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی لاٹھی ہنسی مذاق میں اس مقصد سے نہ لے کہ وہ اسے رکھ لے گا، بلکہ جو شخص اپنے کسی بھائی سے لاٹھی لے تو اسے واپس کر دینا چاہئے۔ ”عصا“ وہ معمولی لاٹھی کو کہلاتی ہے جو بڑھوں کے ہاتھوں میں رہتی ہے، کبھی جانور ہانکنے کے آلہ کو بھی عصا کہتے ہیں، یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں، اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کسی کی معمولی چیز بھی دانستہ یا نادانستہ طور پر مت لو، اگر نادانستہ لے چکے ہو تو معلوم ہونے پر فوراً واپس کر دو کیونکہ معمولی چیز میں بھی چھپانے یا چرانے کا مذاق ناجائز ہے۔

حدیث: عن حرام بن سعد... ان ناقة للبراء بن عازب دخلت حائطاً فافسدت..... الخ، جانوروں کے کسی چیز کا نقصان اور ضائع کر دینے کے متعلق بحث باب ما لا یضمن من الجنایات کے تحت ایضاح المحکوۃ ج ۳ ص ۲۵۹ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن امیہ بن صفوان عن ابیہ..... بل عاریۃ مضمونہ، ”عاریت“ تلف ہو جانے پر ضمان ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، احمد مالک وغیرہم کے نزدیک شی مستعار خود خود ہلاک ہو یا مستعیر کے عمل سے ہلاک ہو، دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہے۔ البتہ امام مالک ذرا فرقی کرتے ہیں کہ اگر شی مستعار کا خود خود ہلاک ہو نا ظاہر ہو مثلاً جانور وغیرہ کا مر جانا تو اس میں ضمان نہیں۔ (۲) ابو حنیفہ، محمد، ابو یوسف، ثوری، لہر، اجم غفری، لہر، جہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اگر شی مستعار خود خود ہلاک ہو جائے تو ضمان واجب نہیں، اگر مستعیر ہلاک کر دے تو ضمان ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: حدیث الباب، اس میں عاریت پر مطلقاً ضمان کا حکم

دیا گیا جس میں ہلاک اور استہلاک کے مابین کوئی فرق نہیں بتایا۔

دلائل احناف: عن صفوان بن یعلی عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعاریۃ مضمونۃ او عاریۃ مؤذۃ (بودہور) آپؐ نے عاریۃ مؤذۃ فرما کے عاریۃ مضمونہ کی نفی فرمائی، مؤذۃ ادا سے ماخوذ ہے، ادا کے معنی ہیں کسی چیز کو بعینہ دینا اور اس کے بالمقابل قضا ہے جسکے معنی ہیں کسی چیز کے مثل کو دینا، لہذا عاریۃ مؤذۃ فرما کر اسکی طرف اشارہ کیا کہ اگر شئی مستعار بعینہ موجود ہو تو وہ عاریت دینے والے کو دیدیا جائے، اگر ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان نہیں، کیونکہ اگر اسکا ضمان ادا کیا جائے تو یہ اداء عاریہ نہیں بلکہ قضاء عاریہ ہے، حالانکہ حدیث مذکور میں عاریۃ مؤذۃ فرمایا، عاریت مقضیہ نہیں فرمایا۔

(۲) عن عمرو بن شعب قال العاریۃ ودیعة لا ضمان علیہا الا ان یتعدی (مصنف عبدالرزاق) یہ دونوں احادیث تائید مسلک احناف میں نص ہے۔

(۳) احناف کے نزدیک عاریت ایک طرح کی امانت ہے لہذا اتلف ہو جانے سے اس پر ضمان واجب نہ ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) مذکورہ احادیث کے قرینے سے مضمونۃ کے معنی مؤذۃ اور مردودۃ کے ہیں۔ (۲) آنحضرتؐ نے صفوان کی تسلی خاطر کیلئے لفظ ضمان بلا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ضرور واپس کرینگے جیسا کہ شئی کا ضمان ضروری طور پر دیا جاتا ہے کیونکہ صفوان اسوقت تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا۔

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ اگر بحالت جمادیہ زرہ (جو صفوان سے عاریت لی گئی) خراب ہو گئی تو ضمان دیا جائیگا، یہاں تلف کر دینے کی صورت میں عاریت کے ضمان دینے کا مسئلہ بتانا مقصد ہے۔

بَابُ الشَّفْعَةِ؛

”شفعة“ شفع سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا، شرعاً شفعہ کہتے ہیں اس شرکت کو جسکی وجہ سے کسی شریک کو اپنے شریک کے فروخت ہونے والی زمین یا فروخت ہونے والے مکان کو خریدنے کا ایک مخصوص حق حاصل ہوتا ہے، بعض نے کہا ”تملك البقعة بمقام علی المشتري بالشرکة والجوار“۔

جس شخص کو یہ حق حاصل ہوتا ہے اسے شفعہ کہتے ہیں، اور اس حق کا نام شفعہ ہے، معنی لغوی اور اصطلاحی کے مابین پوری مناسبت ہے چنانچہ شفعہ کے اندر شفعہ مبیع کو اپنی زمین کے ساتھ ملا تا ہے۔

حدیث: عن جابر قال قضی النبی بالشفعة ما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة۔

اسباب شفعہ کیا کیا ہیں اس میں اختلاف ہے :

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، احناف، ابو ثور، وغیرہم کے نزدیک صرف شرکت فی نفس المبیع میں حق شفعہ ثابت ہے۔ اور شرکت فی حق المبیع، مثلاً شفعہ غلب، راستہ یا دروازہ میں شریک ہو، اور جار ملاصق کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں۔

(۲) ابو حنیفہ، صاحبین، ثوری، حسن بصری، بخاری، قتادہ، حماد وغیرہم کے نزدیک زمین کے اندر حق شفعہ ان تینوں کیلئے علی الترتیب ثابت ہوتا ہے۔ اولاً جس کے ساتھ زمین تقسیم نہیں ہوئی، اور ثانیاً اس شریک کیلئے ہے جس کے ساتھ تقسیم ہو گئی لیکن حق طریق و شرب باقی ہے، اور ثالثاً جار ملاصق کیلئے بھی حق شفعہ ثابت ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ :

(۱) حدیث الباب یعنی جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے پھیر دیئے جائیں تو شرکت باقی نہیں رہتی اس سے معلوم ہوا کہ حق شفعہ شرکت کی بنا پر ہے، جوار کی بنا پر نہیں۔ لہذا جار کو حق شفعہ نہیں ملیگا۔

(۲) فی قول عثمان "قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلا شفعة" دونوں حدیث میں فلا شفعہ مکررہ تحت الشی واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ شرکت کے ماسوا کوئی شفعہ نہیں۔

دلائل احناف :

(۱) عن ابی رافع انه قال الجار احق بسقبہ۔ (بخاری، مشکوٰۃ ۱/۵۵۶ ص) "سقب" یعنی السین والتفاف بمعنی قرب یعنی پڑوسی، اپنے پڑوسی ہونے کی وجہ سے شفعہ کا حقدار

ہے، حضرت عمر بن شریفؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ سے سوال کیا گیا سقب کیا چیز ہے؟ تو فرمایا سقبہ شفعہ، جب خود آنحضرتؐ نے سقب کی تفسیر شفعہ سے کر دی تو اس میں کسی اور تاویل کی گنجائش نہیں، اس لئے امام بخاریؒ وغیرہ بھی یہ حدیث باب الشفعہ میں لائے، لہذا یہ احناف کی قوی دلیل ہے کہ جار کو حق شفعہ ضرور ملتا ہے۔

(۲) عن سمرة بن جندب عن النبي قال جار الدار احق بالدار (ابودود)

(۳) عن جابر مرفوعاً الجار احق بشفعه جارہ (ترمذی، ابودود، مشکوٰۃ ۲۵۷ ص)

جوابات:

حدیث الباب میں مالم یقسم تک آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے فاذا وقعت الحدود سے آخر تک حضرت جابرؓ کا قول ہے، کما قال ابو حاتم، لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں یہ قابل احتجاج نہیں، (۲) اگر اسکو حضور ﷺ کا فرمان کہا جائے تو احادیث مذکورہ کے قرینے سے اسکا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت والا شفعہ نہیں گوارا والا شفعہ ہے، اسی فلاشفعة للشرکة ولكن من حيث الجوار له حق شفعه (۳) قول عثمانؓ میں بھی مطلق شفعہ کی نفی نہیں بلکہ شفعہ شرکت کی نفی ہے، (۴) ان کے دلائل سے جوار کیلئے حق شفعہ کی نفی اشارۃ معلوم ہوتی ہے اور دلائل احناف اثبات حق شفعہ للجوار میں عبارت النص ہے، لہذا حسب ضابطہ دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۵) دلائل احناف مثبت زیادت ہیں (۶) اور سند اصح اور کما کثیر ہیں، لہذا مذہب احناف رائج ہوگا۔

حدیث: عن عثمان بن عفان قال اذا وقعت الحدود وفي الارض فلاشفعة

فيها ولاشفعة في بئر ولا فحل النخل۔

تشریح: ”قوله ولا فحل النخل“ یعنی زکھجور کے درخت میں شفعہ

نہیں مثلاً چند لوگوں کو کھجور کے درخت مشترک طور پر وراثت میں حاصل ہوئے جنہیں انہوں نے آپس میں تقسیم کر لی لیکن ان میں ایک زرد درخت بھی تھا جس کے پھول لے کر سب ہی لوگ اپنے اپنے کھجور کے درختوں پر ڈالتے تھے یعنی تائیدر نخل کرتے تھے۔ اب ان ہی میں کا ایک شخص اپنے حصہ کے کھجور کے درخت کے ساتھ اس زرد درخت سے اپنا حق بھی

فروخت کرے تو شفع کو تأیید نخل کے حق میں شفعہ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کوئی زمین نہیں۔

مسئلہ خلافیہ، مذاہب :

(۱) جمہور علماء کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات وغیرہ میں ہوتا ہے منقولات میں شفعہ نہیں۔

(۲) بعض علماء کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔

دلائل جمہور : (۱) حدیث الباب (۲) عن جابر قال انه عليه السلام قضی بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعا وحائطا یہاں صرف زمین اور دیوار میں شفعہ کا ذکر ہے۔

دلیل بعض علماء : عن ابن عباس قال قال النبی الشفعة فی کل شیء۔ (ترمذی)

جوابات : (۱) حدیث ابن عباس کو ائمہ الجرح والتعدیل نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے۔ (۲) یا کل شیء سے مراد عقار اور زمین ہے۔

باب المساقاة والمزارعة:

”مساقاة“ سقی سے ماخوذ ہے بمعنی بایک دیگر پانی پلانا، شریعت میں مساقاة کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات مثلاً خرمایا انگورو وغیرہ کے درختوں کو پانی وغیرہ دیکر اصلاح اور خدمت کیلئے دوسرے آدمی کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ پھل حاصل ہوگا اس کا ایک حصہ معلوم مثلاً نصف یا ربع مالک باغ کو ملیگا۔ اور ”مزارعة“ زرع بمعنی کھیتی سے ماخوذ ہے، شریعت میں مزارعت کہا جاتا ہے، اپنی زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوگا اس کا نصف یا ربع مثلاً مالک کو ملیگا۔ الغرض مساقات کا تعلق درختوں سے ہے، اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے۔

اقسام مزارعت مع احکام:

کراء رض کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) زمیندار اور مزارع کے مابین یوں عقد ہوتا ہے کہ کاشتکار زمیندار کو مثلاً پانچ ہزار نقد یا کچھ یا متعین مقدار غلہ دیگا، اور وہ غلہ اس زمین کا پیداوار

ہونا متروطنہ ہو، وہ صورت بالا اتفاق جائز ہے۔ (انوار محمود ۳۰۷ ص) (۲) مالک زمین مزارع سے یوں معاہدہ کرے کہ فلاں زمین کی پیداوار مالک کی ہوگی، اور فلاں بقیہ زمین کی پیداوار کاشتکار کی، یہ صورت بالا اتفاق ناجائز ہے۔ (۳) زمیندار اور کاشتکار کے درمیان یہ طے ہوا کہ زمین کی پیداوار کا ثلث، نصف، یا ربع، کاشتکار یا مالک کا ہوگا، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب:

(۱) محمدؐ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، لکن اہل لیلیٰؒ، اور ابن المسیبؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ معاویہؒ، ابن عمرؒ، اور ابن مسعودؒ کا رجحان بھی اسکی طرف ہوتا منقول ہے۔ (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور علماء حجاز زمین کے نزدیک یہ جائز نہیں، یہ بات لکن عباسؒ سے منقول ہے۔

دلائل محمدؐ، ابو یوسفؒ، احمدؒ وغیرہم: (۱) حدیث ابن عمرؓ ان النبی ﷺ عامل اہل خیبر علی نصف ما ینخرج من ثمر او زرع۔ (شق علیہ) (۲) عن ابی جعفر قال ما بالمدينة اہل بیت الا ویزرعون علی الثلث والرابع۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث جاہلہ انہ نہی عن المخابرة وہی المزارعة (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ قال کنا نخابر حتی زعم رافع بن خدیج ان النبی ﷺ نہی عنہ فترکناہ (مسلم) (۳) عن زید بن ثابتؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن المخابرة، قلت وما المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث اور ربع (ابوداؤد)۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ، صاحبین وغیرہ کے دلائل کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ اہل خیبر کے ساتھ جو معاملہ تھا وہ مزارعت اور مساقات نہیں تھی بلکہ یہ خراج مقاسمہ تھا، اسکی تشریح یہ ہے، کہ حکومت اسلامیہ سابق مالکان زمین یعنی کفار کو اپنی اپنی زمین پر بحال رکھ کر اس پر دو طرح کا خراج متعین کرتی ہے ایک خراج موطعت یعنی متعین مقدار دینا اور دوسرا خراج مقاسمہ، یعنی پیداوار کے تناسب سے مثلاً (نصف، ثلث، ربع، خمس) کا فر رعیت اور حکومت کے ماتن تقسیم ہوتا، چونکہ یہ زمین شخصی ملک نہیں بلکہ ارض خراجی ہے اس لئے اسے مزارع نہیں کہا جائیگا۔

(۲) ابو بکر رازیؒ فرماتے ہیں اہل خیبر کے ساتھ وہ معاہدہ بطور جزیہ کے تھا، جس

پر دلیل یہ ہے کہ حضورؐ، ابو بکرؓ، اور عمرؓ نے آیت جزیہ نازل ہونے کے باوجود اہل خیبر سے جزیہ نہیں لیا بلکہ اسی معاہدہ پر عمل ہوتا رہا اگر یہ عقد مزارعت ہو تا تو جزیہ ضرور علیحدہ لیا جاتا تھا ملاحظہ ہو۔

قول مفتی بہ: متاخرین احناف مثلاً صاحب ہدایہ وغیرہ نے لوگوں کی حاجات اور تعامل امت کو دیکھ کر صاحبین وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا اور دلائل ائمہ ثلاثہ کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔ (۱) وہ احادیث میں تنزیہی اور شفقت پر محمول ہے (۲) یہ بھی مطلقاً مزارعت کے بارے میں نہیں بلکہ اس عقد کے متعلق ہے جہاں زمیندار اچھی زمین کی پیداوار کو اپنے لئے مخصوص کر دے اور ما بقیہ زمین کی پیداوار کو کاشتکار کیلئے چھوڑ دے اور یہ صورت بالا جماع ناجائز ہے کما مرآۃ، اس پر قرینہ رافع بن خدیجؓ سے مروی یہ کلمات ہیں، هذه القطعة لى وهذه لك، (بخاری)

وجہ ترجیح مذہب صاحبین وغیرہ: (۱) تعامل امت، (۲) صحابہ کرامؓ سے ایسا عقد مزارعت کا ثبوت پایا جاتا، (۳) اکثر تابعینؓ جواز مزارعت کے قائل ہوئے، (۴) نیز اس میں انسان کیلئے یسر ہے، (۵) عقد مضارعت کا جواز عقد مزارعت کے جواز کی قوی ترین دلیل ہے، اور کتب حنفیہ، حادی، قدسی وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف کراہت کا قول منقول ہے، لہذا ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ (یعنی ج ۵ ص ۲۴۳، ہدایہ ج ۴ ص ۲۰۸، بدل المجہود ج ۳ ص ۲۷۵، انوار المجہود ج ۲ ص ۳۰۷، تلیق ج ۳ ص ۲۶۲، عرف اللغز ج ۴ ص ۳۴)

الفصل الثانی: عن رافع بن خدیجؓ قوله من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم فلیس له من الزرع شیء وله نفقة۔ نفقہ سے مراد ختم کی قیمت اور اسکی محنت کا کرایہ ہے، اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت کاشت کر لے تو اسکی پیداوار کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک پیداوار زمیندار کی ہے، اور بیج والے کیلئے صرف بیج اور حق خدمت دلویا جائیگا، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پیداوار بیج والے کی ہے اور زمیندار کو کرایہ ملے گا، ہاں اس کاشت سے اگر زمین میں نقص آیا تو نقصان کا بدلہ دلایا جائیگا۔

دلیل حنابلہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) روایت مجاہدؒ، کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں چار اشخاص نے اس طور پر شرکت کی کہ ایک کا بیج دوسرے کی محنت تیسرے کی زمین اور چوتھے کے ہیل ہوں گے، ان کے بارے میں حضور ﷺ نے فیصلہ اس طرح دیا۔ فجعل الزرع لصاحب البذر وجعل العمل لاجرا معلوما، وجعل لصاحب الفدان درهماً فی کل یوم والفی الارض فی ذالک (طہی ۲/۲۶۳ ص) قولہ ”والغنی الارض“ یعنی مالک زمین کو پیداوار سے کچھ نہیں دیا، ہاں بقول بعض کرایہ دینا یا نقصان کا ضمان دینا یہ دوسری احادیث سے ثابت ہے۔

(۲) پیداوار تو ختم کا نتیجہ ہے زمین تو صرف اسکا ظرف ہے، چنانچہ قول باری تعالیٰ ”فأتوا حرثکم“ سے اشارہ سمجھا جاتا ہے کہ بیج والے پیداوار کا مالک ہو، کیونکہ عورت ہمسرہ کھیت ہے اور بیج ڈالنے والا فالج مرد ہے، اور لڑکا منسوب ہوتا ہے مرد یعنی بیج ڈالنے والے کی طرف، ہاں زمیندار کو اتنے عرصہ کا کرایہ ارض دیا جائے۔

(۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اگرچہ پیداوار اسکے بیج کی بڑھوتری ہے مگر یہ بیج کی بڑھوتری زمین کے ذریعہ پیدا ہوئی ہے جو دوسرے کی ملک ہے لہذا مالک زمین کو کرایہ دینا ضروری ہوگا۔

جوابات: (۱) یہ حکم مفصل بطور سزا کے تھا کیونکہ اس نے زمین غصب کی تھی حدیث مذکور اسکا قرینہ ہے۔ (۲) علامہ خطابؒ فرماتے ہیں حدیث رافع بن خدیج لایثبت عند اہل العلم۔ (معالم السنن)۔ (۳) امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی چنانچہ اس میں شریک راوی منفرد اور ضعیف ہے۔

باب الإجارة:

اجارہ کا لغوی معنی، کسی چیز کو کرایہ پر دینا، اور اصطلاح شریعت میں اجارہ کہتے ہیں اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی کو بالعوض مالک بنادینا، قصبی طور پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اجارہ میں چونکہ منفعت معدوم ہوتی ہے اسلئے اجارہ جائز نہ ہو، لیکن شریعت نے لوگوں کی احتیاج و ضرورت کے پیش نظر اسکو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ اجارہ احادیث و آثار سے ثابت ہے۔

کماروی عن عبد الله بن مغفل انه نهى عن المزارعة وامر بالمواجرة وقال لا بأس بها (مسلم) وعن ابن عمر انه قال اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه (کن ماجہ، ہدایہ

ج ۳ ص ۲۷۷، الاثر ج ۳ ص ۶۷)

فی حدیث ابن عباسؓ ”احتجم فاعطی الحجام اجرہ“

اختلاف مذاہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک اجر الحجام مکروہ ہے یہ حضرت عثمانؓ، ابو ہریرہؓ، حسنؓ، نفعیؓ سے بھی منقول ہے۔ (۲) جمہور امت وائمہ کے نزدیک اجر الحجام جائز ہے کما فی الہدایہ یجوز اخذ اجرۃ الحمام والحمام۔

دلائل احمد: (۱) حدیث رافع بن خدیجؓ انه قال کسب الحجام خبیث (ابوداؤد) (۲) وفی روایۃ انه قال من السحت کسب الحجام۔ (ابوداؤد)

دلائل جمہور: (۱) حدیث ابن عباسؓ ان النبی ﷺ احتجم فاعطی الحجام اجرہ (متفق علیہ) (۲) حدیث ابن عباسؓ قال احتجم النبی ﷺ واعطی الحجام اجرہ ولو علمہ خبیثا لم یعطہ (متفق علیہ)

جوابات: (۱) احمدؒ کی حدیث میں خبیث بمعنی خیس ہے کما فی قولہ تعالیٰ ولا تیمموا الخبیث، (۲) طحاویؒ نے کہا کہ وہ احادیث منسوخ ہیں (یعنی، انوار المحمود ج ۲ ص ۳۱۳)۔

فی حدیث ابن عباسؓ مروا باماء فیہم لدیف، رقیہ اور تعویذ کے لٹکانے کے متعلق بحث الاضاح المکتوۃ ج ۳ ص ۴۴۹ کتاب الطب والرقی کی بحث ملاحظہ ہو۔

باب احياء الموات والشراب:

موات بمعنی ویرانہ جگہ، موات اس زمین کو کہتے ہیں جو پانی کے منقطع ہونے یا اکثر وقت پانی کے نیچے رہنے یا آبادی سے بہت دور ہونے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہو، یہ عامر بمعنی آباد زمین کا ضد ہے ”احیاء موات“ سے مراد غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ یا تو اس زمین میں مکان بنایا جائے، یا اس میں درخت لگایا جائے، یا زراعت کی

جائے، یا اسے سیراب کیا جائے، یا اس میں ہل چلایا جائے، ”شرب“ بحر الشمن بمعنی پانی کا حصہ، گھاٹ، پینے کا وقت، اصطلاح شرع میں پانی سے فائدہ اٹھانے کا وہ حق جو پینے، اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کیلئے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے چنانچہ پانی جب تک اپنے معدن، دریا، اور تالاب وغیرہ میں ہو اس وقت تک اس پر کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی ہے اس سے بلا تخصیص ہر انسان کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے جس سے منع کرنا اور روکنا کسی کیلئے جائز نہیں۔

حدیث: عن عائشة عن النبی ﷺ قال من عمرار ضالیست لاحد فهو احق۔ موات زمین کو آباد کر کے متعلق اگر سلطان یہ اعلان کر دے کہ جو یہ زمین آباد کرے وہ اسی کی ہے تب تو آباد کرنیوالا اس کا بالاتفاق مالک ہوگا، اور اگر اعلان نہ کرے تو اس میں اختلاف ہے۔
باب: (۱) شافعیؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک موات کو جس نے آباد کیا وہ اس کا مالک ہو جائیگا اذن الامام کی شرط نہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، نخعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) مکحول وغیرہ کے نزدیک وہ بغیر اذن الامام مالک نہیں ہو سکتا۔
دلیل شافعیؒ وغیرہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابن عباسؒ مرفوعاً لاحمی اللہ ورسولہ، (بخاری، مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۵۹) ”حمی“ وہ زمین جو حفاظت کجائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ چراگا ہیں بنانے کا حق صرف اللہ ورسول ہی کو ہے، دوسرے کو نہیں، لہذا اس کا حقدار ائمۃ المسلمین ہونا چاہیے، جو رسول کے نائبین ہیں۔ (۲) عن محمد قال قال عمر لنار قاب الارض (طحاوی) (۳) انه علیہ وسلم قال لیس للعرأ الا الارضین ما طابت به نفس امامہ، (طبرانی) (۴) وہ زمین پوری جماعت مسلمین کا حق ہے لہذا کسی ایک فرد کو بغیر اجازت سلطان تصرف کا حق نہیں ہو سکتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مطلق ہے لہذا یہ مقید پر محمول ہوگی۔ (۲) ح

الباب میں کسی خاص قوم کو اجازت دی گئی تھی اس سے حکم کلی ثابت نہیں ہو۔
 حدیث الباب محتمل التأویل ہے بخلاف احادیث احناف کے لہذا مذہب احن

ہوگی۔ (حدایہ ۳/ ج ۲۶۲ ص ۴۳۳ یعنی ۵ ص ۴۳۳ وغیرہ)

فی حدیث ابن عباسؓ المسلمون شوكاء فی ثلاث فی الماء والكلاء والنار:

اس حدیث میں خدا کی ان تینوں نعمتوں کا ذکر ہے جو کائنات کے ہر فرد کیلئے مباح الاستعمال ہے، یہاں جس پانی کے اندر سب کی شرکت بتائی گئی یہ وہ پانی ہے جو نہ کسی کی محنت سے حاصل ہوا ہو، نہ کسی کے برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا ہو چنانچہ پانی کی متعدد اقسام ہیں، اول، ماء البحار میں تمام لوگ شریک ہیں چاہے مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانا چاند، سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانے کی طرح ہے اسی طرح ماء الانهار، مثلاً جیحون، بیحون، دجلہ، فرات، کرناقلی، فدا، جہنا، سینا لکھا وغیرہ یہ سب ماء البحار کے حکم میں داخل ہیں یعنی سقی الاراضی اور نہریں کھود کر پانی لینا بھی جائز ہے۔ دوم، مملوکہ کنواں، ٹیوب ویل، اور حوض وغیرہ کا پانی وہاں بھی عام لوگوں کیلئے حق ثابت ہے۔ یعنی بنی آدم کا پانی پینا، جانوروں کو پلانے کا حق ثابت ہو گا لیکن سقی الاراضی وغیرہ جائز نہ ہو گا، ہاں اگر اسکے قریب کوئی غیر مملوک پانی ہو تو پینے والوں کو دخول فی ملک سے روک سکتا ہے، اگر کوئی پانی نہ ہو تو انکو استعمال کیلئے اجازت دینا ضروری ہو گا بشرطیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو۔ ”سوم“ برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا پانی، اسکا حکم یہ ہے کہ اس میں استفادہ کا کسی کا حق نہیں الا باجازۃ المالك بشرطیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو، اسی طرح گھاس سے وہ گھاس مراد ہے جو غیر مملوک زمین میں اُگی ہو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں، باقی مملوک زمین کی گھاس اگر وہ قدرتی پانی سے اُگا ہو تو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں (انوار المحمود ۲/ ج ۳۳۳ ص ۳۳۳) ایسے ہی وہ گھاس جو کاٹ کر رکھ لی اس میں دوسرے کسی کا حق نہیں، اس طرح جو آگ میدان میں جلائی گئی ہو اس میں سب لوگ شریک ہیں اب اگر اس سے کوئی روشنی یا گرمی حاصل کرنا چاہے، یا اس سے چراغ جلاتا چاہے تو نہیں روک سکتا ہے، ہاں اگر کوئی شخص اس آگ میں سے جلتی ہوئی لکڑی یا انگارہ لینا چاہے تو اسکو روکنا جائز ہے، کیونکہ اس سے آگ میں کمی آجائے گی یا وہ جھج جائے گی جو آگ والے کا کھلا ہوا نقصان ہے

(حدایہ ۳/ ج ۲۶۸ ص ۴۳۳ الصلیح ۲/ ج ۴۳۳ ص ۴۳۳)

باب العطایا:

’عطایا‘ عطیہ کی جمع ہے بمعنی بخشش، یعنی کسی چیز کی ملکیت اور اسکے حق تصرف

کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کر دینا، یا کسی کو اپنی کوئی چیز بلا کسی عوض کے دیدینا۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عطا یا سے مراد امراء و سلاطین اور سربراہان مملکت کی بخششیں اور انکے انعامات ہیں، امام غزالیؒ منہاج العابدین میں لکھا ہے کہ امراء و سلاطین کی بخششوں اور سرکاری انعامات کو قبول کرنے کے سلسلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ بخشش و انعام کسی ایسے مال کی صورت میں ہو جسکے حرام ہونیکا یقین نہ ہو تو اسے قبول کر لینا درست ہے (۲) اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ جب تک اس مال کے حلال ہو جانے کا یقین نہ ہو تو اسے قبول نہ کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہے کیونکہ موجودہ زمانہ میں سلاطین کے پاس اور سرکاری خزانوں میں اکثر و بیشتر غیر شرعی ذرائع سے حاصل ہونوالامان و زر ہوا کرتا ہے، (۳) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ غنی و فقیر دونوں کیلئے امراء و سلاطین کے صلے حلال ہیں جبکہ انکا مال حرام ہونا تحقیقی طور پر ثابت نہ ہو۔ (۴) اور بعضوں نے کہا کہ جو مال حرام ہونیکا یقین نہ ہو وہ فقیر کیلئے تو حلال ہے لیکن غنی کیلئے حلال نہیں ہے، (۵) اور بعض نے کہا کہ اسوا ل سلاطین غنی و فقیر کسی کیلئے حلال نہیں، لانہم موسومون بالظلم والغالب فی مالہم الحرام (مظاہر حق ج ۱ ص ۱۰۰)

حدیث ابی ہریرہؓ "العمری جائزۃ" عمریؓ بروزن حلی، عمر سے ماخوذ ہے عمر زندگی کی مدت کو کہتے ہیں چونکہ اس بہہ میں موہوب لہ کی زندگی کا ذکر ہوتا ہے، اسلئے اسکو عمری کہا جاتا ہے، اسکے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی کو مکان بہہ کرتے ہوئے یہ کہے "ہذہ الدار لک عمری" عمریؓ کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) معر لہ کے درخاء کی وراثت کی تصریح ہو مثلاً اعمرتک ہذہ الدار فاذا مت فہی لورثک۔ (۲) مطلق ہو مثلاً یہ کہے اعمرتک ہذہ الدار۔ (۳) جس میں واپسی کی تصریح ہو مثلاً یہ کہے کہ جعلتہا لک عمرک فاذا مت عادت الی والی وراثتی۔

مذاہب: (۱) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک شی ہو کر بہہ ہے اور واپسی کی شرط باطل ہے، لہذا معر لہ مرجانے کے بعد وہ اس کے درخاء کو ملے گا، یہ قول لکن عباسؒ، لکن عمرؒ، علیؒ، وغیرہم سے منقول ہے، (۲) مالکؒ اور بعض اہل علم کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک منافع یعنی عاریت ہوگی، لہذا معر لہ کی وفات کے بعد مکان دوبارہ معر کی طرف واپس آئے گا۔

ولائکل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) عن جابرؓ ان النبی ﷺ کان یقول العمری لمن وہب لہ (بودہ) یہ حدیث عمری کے حہ ہونے میں نص ہے۔ (۲) عن جابرؓ انہ قال من اعمر عمری فہی للذی اعمر حالہ حیاً ومیتاً ولعقبہ (سلم) اس سے ثابت ہوا کہ عمری حہ ہے لہذا یہ واہب کطرف کبھی عود نہیں کریگا۔ (۳) عن جابرؓ انہ قال ان العمری میراث لاہلہا۔ (سلم، مشکوٰۃ ج ۲۶۰ ص ۴) جمہور علماء فرماتے ہیں کہ حہ شروط قاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ عائد کردہ شروط لغو ہو جاتی ہیں، لہذا واپسی کی شرط باطل ہو جائیگی۔

ولیل مالک: عن جابرؓ قال اذا قال ہی لك ماعشت فانہا ترجع الی صاحبہا، (بودہ، مشکوٰۃ ج ۲۶۰ ص ۴)

جوابیات: حدیث جابرؓ میں جو فاعل ترجع الی صاحبہا ہے یہ حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے، جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) یہ درحقیقت جابرؓ کا قول نہیں بلکہ امام زہریؒ کا قول ہے چنانچہ اعلاء السنن میں ہے ان ہذہ الروایۃ لیست بصحیحۃ فانہ عند جمیع الرواۃ قول الزہری ولم یسندہ الی جابر الا عبد الرزاق، وفہم الزہری لیس بحجۃ علینا۔

حدیث: عن جابرؓ عن النبی ﷺ الرقبی جازئہ لاہلہا، رقبی روزن فعلی، رقب بمعنی انتظار سے ماخوذ ہے جسکے معنی دوسرے شخص کی موت کا انتظار کرنے کے ہیں یہ بھی حہ کی ایک قسم ہے جو زملہ مصطفوی میں رائج تھی۔

رقبی کی صورتیں: اس کی دو صورتیں ہیں، (۱) یوں کہے۔ ارقبتک ہذہ الدارفان مت قبلی فہی لی وان مت قبلک فہی لک (۲) لفظ ارقبت کا استعمال نہ کرے بلکہ یوں کہے ان مت قبلی فہی لی وان مت قبلک فہی لک، رقبی کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعی، احمد، ابو یوسف کے نزدیک رقبی بھی عمری کے مانند تمیک ذات یعنی حہ ہو کر جائز ہے۔ (۲) امام اعظم، مالک، محمدؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک رقبی باطل ہے۔

ولائکل شافعی وغیرہ: (۱) حدیث الباب یہ جواز رقبی میں نص ہے (۲) عن جابرؓ انہ

علیہ السلام اجاز العمری الرقبی (در لغت)

ولائکل امام اعظمؒ (۱) عن شریح ان النبی ﷺ اجاز العمری وابطل الرقبی، (ملوی)

(۲) عن النبی ﷺ قال لا ترقبوا شیئاً، (۱) یہاں صریحاً قریبی سے روکا گیا، (۳) رقبی ایک طرح کی بجواسے اور بجا بلا جماع حرام ہے، (۴) رقبی میں ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے جو یقیناً ایک مکروہ اور مجہول شرط ہے لہذا یہ عقلاً ناجائز ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) حرمت میسر (بجوا) کی نصوص سے یہ منسوخ ہے (۲) یہ عرف پر محمول ہے امام اعظمؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبی سے عاریت دیا کرتے تھے اسلئے رقبی سے مراد نہیں ہو گا تاہم اس احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدیث: عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ العائد فی ہبتہ کالکلب یعود فی قبتہ۔ اصطلاح شرع میں یہ کہتے ہیں بغیر عوض مال کا مالک، تا دینا اس کارکن ایجاب و قبول ہے اس میں قبض شرط ہے۔

مسئلہ خلافہ، مذہب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، (۲) کے نزدیک مطلقاً رجوع فی اللہ حرام ہے۔ (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر موانع سببہ موجود نہ ہو تو موہوب لہ کی رضامندی یا قبضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی اللہ جائز ہے، ان سات موانع کی طرف ”دمع خزائن“ کے حروف میں اشارہ کیا گیا ہے، دال سے زیادت متعلق مراد ہے یعنی جن کا انفکاک ممکن نہ ہو مثلاً آنے کو عہہ کیا اور اس میں چینی وغیرہ ملا لیا۔ ”میسم“ سے موت اعدا التعاقدین مراد ہے۔ ”مین“ سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے۔ ”خ“ سے خروج عن ملک الموہوب لہ مراد ہے۔ ”زام“ سے اعدا الزوجین مراد ہے اور ”قاف“ سے قرامت ذی رحم بین العاقدین مراد ہے لہذا اگر عاقدین میں قرابت رضاعیہ ہو یا قرابت مصاہرہ تو پھر واہب کیلئے رجوع عن اللہ جائز ہے، گویا یہ دونوں قرائن مانع عن الرجوع نہیں۔ ”حاء“ سے ہلاکت موہوب مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع ناجائز ہے ان کے علاوہ میں جائز ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عمرؓ قال لا یرجع الواہب فی

ہبتہ الا والوالد فیما یہب لولدہ (نائی، ۱، ص ۱۰۷)

دلائل امام اعظمؒ: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ قال الواہب احق

بہبتہ مالم یشب منہا ای لم یعوض منہا۔ (ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی) یعنی عہہ کرنا والا اپنے عہہ سے امام شافعیؒ نے انہیں ایک شعر میں جمع فرمایا: **بیت الرجوع فی فضل الہبتہ**
یا صاحبی حروف ”دمع خزائن“

کا حقدار ہے جبکہ اس کا عوض نہ لے لے (۲) عن ابن عمرؓ قال من وهب هبة فهو احق بهامالم يثبت (ماکم) (۳) عن ابن عباسؓ مرفوعا قال من وهب فهو احق بهبته (لمبرانی) یہ تینوں احادیث رجوع فی المہبہ کے جوازیں صریح ہیں۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں جو عود فی المہبہ کو عود فی التیٰ کیساتھ تشبیہ دی گئی۔ یہ تشبیہ صرف نفرت دلانے کیلئے ہے چنانچہ قیٰ کئے کیلئے تو حرام نہیں کیونکہ وہ حرام و حلال کا مکلف نہیں، اور احناف کے نزدیک بھی رجوع فی المہبہ مکروہ و قبیح عمل ہے اور اس معنی پر متعدد قرائن ہیں مثلاً (الف) بغیر نے اپنے بیٹے نعمان کو باغ بہہ کیا، حضورؐ نے فرمایا واپس لے لو جیسا کہ یہ حدیث آگے آرہی ہے (ب) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کسی کو گھوڑا بہہ کر دیا تھا پھر اس سے واپس خریدنا چاہا حضورؐ نے فرمایا مت خریدو۔ وہاں بھی یہی کتے والی مثال دی حالانکہ اپنا بہہ خریدنا سب کے ہاں جائز ہے اگر یہ حدیث حرمت پر دال ہو تو ان احادیث کے مخالف ہو نا لازم آئے گا۔ (۳) اس کے علاوہ کتے کو اپنی قیٰ کا چاٹنا دیکھنے والے کو قبیح معلوم ہوتا ہے نہ کہ کتے کو، تو یہاں بھی دوسرے لوگ رجوع عن المہبہ کو ایک عمل غیر مستحسن تصور کریں گے خود رجوع کرنے والے کیلئے اتنی قباحت نہیں۔ (۴) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر قضاے قاضی یا بغیر رضائے موبوب لہ وہ رجوع میں مستقل نہیں۔

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) احناف رجوع فی المہبہ کے جواز کا قول فرما کر ان احادیث پر عمل کیا جو دلائل احناف کے عنوان کے تحت مذکور ہوئی اور کراہت رجوع کا حکم لگا کر ان احادیث پر عمل فرمایا جن میں کالکلب یعود فی قیٰہ کے کلمات مذکور ہیں۔ (۲) حنفیہ کی تائید احادیث کثیرہ و صریحہ سے ہوتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کی احادیث کما بھی کم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے بھی محتمل ہیں۔

تقسیم میراث میں اولاد کے مابین مساوات:

حدیث: عن النعمان بن بشیرؓ... اعدلوا بین اولادکم... انی لاشہد علی

تشریح : واضح ہو کہ اگر والد اپنی اولاد کو کوئی چیز حبہ کرے تو اس کو واپس لینا ناجائز اور حرام ہے کما کر آقا، اور یہ عمر، علی، ابو ہریرہ، فضالہ، سعید بن السیب، عمر بن عبد العزیز، اور اسود بن یزید وغیرہم سے منقول ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان مساوات کا خیال کرنا افضل ہے ہاں اگر کسی نے پیش کم کر لیا تو یہ جائز ہو گیا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) احمد، احنف، ثوری کے نزدیک یہ حرام ہے لہذا والد مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہوتے۔ (۲) امام اعظم، مالک، شافعی کے نزدیک یہ مع الکرہت جائز ہے، اور موبوب لہ اس چیز کا مالک بھی ہو جائیگا۔ البتہ اگر کسی لڑکے کو متقی اور دیندار خیال کر کے کچھ زیادہ دیدے تو جائز ہوگا، اس طرح ایک لڑکا معذور ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اس کو کچھ زیادہ دے تو یہ بھی جائز ہے۔

دلیل احمد وغیرہ : حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہم : (۱) فضل ابوبکر عائشہؓ باحد و عشرين وسقاً نحلها ای اہادون سائر اولادہ۔ (۲) وفضل عمر عاصافی عطائہ (۳) وفضل عبدالرحمن بن عوف و لدام کلثوم، قال القاضي وقرر ذالک ولم ينكر عليهم فيكون عليه۔ (۴) اجماع الصحابہ،

جواب: حدیث میں جو ”اعدلوا“ کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور لفظ ”جو“ حرمت پر دال نہیں بلکہ اس سے کرہت کی طرف اشارہ ہے جس کے احناف بھی قائل ہیں۔

باب اللقطة

تحقیق لقطہ : لقطہ ہنم لام یفتح قاف یا بسکون قاف بمعنی بے جان گم شدہ چیز جو کہیں پڑی ہوئی ملے اور اس کا مالک معلوم نہ ہو، یا پڑی ہوئی چیز کا اٹھالینا، بعض نے کہا یفتح قاف بمعنی اٹھانے والا جیسے ہنم، لقطہ اور بسکون قاف بمعنی مال ملقوٹ، اور اگر گم شدہ چیز جاندار ہو تو اسے ضالہ کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ضالۃ الابل والغنم، اور اگر لاوارث بچہ ہو تو اسے لقیط کہا جاتا ہے، رفع لقطہ کے حکم میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) متفلسفہ کے نزدیک اسکا اٹھانا جائز نہیں کیونکہ اخذ مال الغیر بلا اجازت حرام ہے۔ (۲) بعض تابعین کے نزدیک نہ اٹھانا افضل ہے۔ (۳) جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اٹھالینا مستحب ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک اگر قیمتی چیز ہو اور ضائع ہونے کا خوف ہو تو مالک کو حوالہ کرنے کی نیت سے اٹھالینا افضل ہے خصوصاً دور حاضر میں، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اٹھالینا مباح ہے، اگر مالک کو حوالہ کرنے

کی بجائے اپنے لئے اٹھائے تو یہ حرام ہے، یہاں اگر معمولی شے ہو مثلاً دو ایک انگور تو اسکو اٹھا کر خود کھا سکتا ہے (البدائع)

رفع نقطہ بغیر ہونے میں اختلاف: عن زید بن خالد.... فقال اعرف عفاصها ووكاءها.. آپ نے فرمایا پہلے اس کا طرف بچان لو یعنی اگر وہ چیز کسی کپڑے یا تھیلے وغیرہ میں ہو تو اسے شناخت میں رکھو اور اسکا مدھن بھی بچان لو، علامت و نشان بتانے کے بعد مدھی کو وہ مال دیدینا چاہئے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ، لوراحمہؒ کے نزدیک بلا طلب ہونے دیدینا واجب ہے، (۲) حنابلہؒ اور شوافع کے نزدیک اگر مسلحہ کو اسکی بات پر یقین ہو جائے تو دیدینا جائز ہے ورنہ بغیر ہونے نہیں دے سکتا۔
دلیل موائلک و حنابلہ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تمہیلا اور مدھن کے پچھلنے کے بعد مالک کو دیدینے کا حکم ہے۔

دلیل احتلاف و شوافع: البیہقی علی المدعی والیمین علی من انکر (یہ حدیث متواتر ہے) یہاں مدھی پر ہونے کو لازم قرار دیا گیا۔

جواب: حدیث الباب میں تمہیلا اور مدھن کے پچھلنے کا جو حکم دیا گیا یہ مدھی کو دینے کیلئے نہیں، بلکہ ملتقط کے اموال کے ساتھ وہ مال غلط ملط نہ ہونے کیلئے ہے۔

مدت تشہیر میں اختلاف:

”قولہ ثم عرفها سنة“ پھر ایک سال تک اسکی تشہیر کرو“ مال ملتقط کی تشہیر ضروری ہونے پر سب کا اتفاق ہے لیکن مدت تشہیر میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہؒ، محمدؐ، علماء حجازین کے نزدیک مال خواہ قلیل ہو یا کثیر ایک سال تک تشہیر ضروری ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدیؒ، اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک تشہیر کی مدت مقرر نہیں بلکہ وہ جتنی بہر کی رائے پر موقوف ہے۔ لہذا افضل یہ ہے کہ دس درہم اور اس سے زائد مال کیلئے ایک سال، تین درہم سے دس درہم تک کیلئے ایک ماہ اور تین درہم سے کم کیلئے ایک ہفتہ تک تشہیر کی جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہؒ: حدیث الباب یہاں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں بتایا گیا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی بن کعبؓ قال وجدت صرة فأتيت النبي ﷺ

فقال عرفها حولا لعرفها حولا ثم أتيت النبي ﷺ فقال عرفها حولا (ابو ذؤبہؓ) یہاں آپ نے دو سال کا حکم فرمایا (مسند عبد الرزاق) (۳) قال النبي ﷺ عرفها (مسلم) یہاں علی الاطلاق تشہیر کا حکم فرمایا، ان احادیث سے معلوم ہوا ایک سال اور دو سال کی قید نہیں بلکہ جتنی بہر کی رائے کا اعتبار ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں ایک سال کا ذکر اتفاقی ہے یا اکثر حالات کے اعتبار سے ہے (۲) احادیث خفیہ سے زیادہ ہے اور لفظ کی زیادتی بالا جماع حجت ہے،

حکم استعمال لفظ: قولہ ”والأفشانک بہا“ اگر وہ مالک نہ آئے پھر اسے اپنے استعمال میں لاؤ، قانونی طور پر تشہیر و اعلان کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، مالک، احمد اور علماء حجازین کے نزدیک ملقط امیر ہوا فقیر، ہاشمی ہوا غیر ہاشمی اسکو اختیار ہے کہ خود تصرف کرے یا صدقہ کر دے (۲) ابو حنیفہ، صاحبین، ثوری، اور مشہور فقہاء کے نزدیک اگر ملقط فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتا ہے، اور اگر غنی یا ہاشمی ہو تو اس پر صدقہ کرنا لازم ہے۔

دلائل ائمہ عظام: (۱) حدیث الباب، وہاں فقیر و غنی کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲) عن ابی بن کعب قال وجدت صرة فیہا مائة دینار فالتی النبی ﷺ مالی قولہ فان جاء صاحبہا فبہا والافا من متع بہا (ابوداؤد) حالانکہ ابی بن کعب غنی تھے۔

دلائل احتیاف: (۱) عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ سنل عن اللقطة فقال ان اللقطة لا یحل شیئاً فان جاء صاحبہ فلیردہ الیہ و ان لم یأت فلیتصدق بہ۔ (دارقطنی) (۲) عن ابن عباس ان النبی قال لیتصدق بہا الغنی ولا ینتفع بہا (احمد) (۳) فی روایۃ ابی الحسن ودیعہ عندک (احمد) جب یہ ملقط کے پاس ودیعت ہے تو شرعاً اسے غنی استعمال نہیں کر سکتا۔ (۴) اور ایک روایت میں لفظ کو اللہ کا مال کہا گیا (ابن ماجہ) اسکا تقاضا یہ ہے کہ لفظ کا مستحق فقیر ہو۔

جوابات: (۱) ”شاک“ کا جواب یہ ہے کہ تم اپنی شان و حالت کے موافق عمل کرو اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرو، اور اگر غنی ہو تو صدقہ کرو۔ (۲) امام سرخسی فرماتے ہیں کہ ابی بن کعب مقروض تھے اس لئے آپ نے استعمال کا حکم دیا۔ (۳) ابی بن کعب پہلے فقیر تھے چنانچہ حدادی و مسلم میں روایت ہے کہ حضرت ابو طلحہ نے ابی بن کعب اور حسان بن ثابتؓ پر میرحاء کا بلغ صدقہ کیا تھا بعد میں غنی ہو جانے کے احتمال سے استدلال درست نہیں، نیز جمیع ائمہ غنی رہنا ضروری نہیں لان المال غاد و رائج۔

اختلاف فی القاط الاہل: قولہ ”قال فضالة الاہل قال مالک“ کو چھاکہ گمشدہ اونٹ کے بارے میں کیا حکم ہے آپ نے فرمایا تمہیں اس سے کیا مطلب ہے یعنی اسے مت پکڑو کہ وہ ضائع ہونے والی چیز نہیں ہے۔ ”فضالة الاہل“ اس طرح جو جانور بغیر راعی کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اسکا انتقام جائز ہے

یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکا التقاط جائز نہیں کیونکہ التقاط ایسے جانوروں کا ہوگا جو بغیر راعی ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جیسے بکری وغیرہ۔ (۲) احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط کرنا چاہئے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب۔

ولا تلوا حنیفہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی ”قال ہی لك اولا حنیف اول للذنب“ یعنی آپؐ نے فرمایا کہ وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی یا بھیرے کی یعنی ضائع ہو جائیگی یہ علت دور حاضر میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اونٹ وغیرہ کو اگرچہ بھیڑیانہ کھائے مگر انسان کے ہڑپ کرنا اندیشہ ہے۔ (۲) ائمہ احناف، اونٹ وغیرہ کو بکری پر قیاس کرتے ہیں۔ (۳) ائمہ میں لفظ کا حکم صرف بکری کیلئے تھا بعد میں فساد زمانہ کی وجہ سے حضرت عثمانؓ نے التقاط اہل کا بھی حکم دیا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں ”ما لک“ (تمہیں اس سے کیا سروکار) سے التقاط اہل کے ترک کا جواز معلوم ہوتا ہے وجوب ترک معلوم نہیں ہوتا۔ (۲) وہ خیر القرون کا دور تھا جہاں چور، ڈاکو، وغیرہ کا خوف نہ تھا، دور حاضر میں اسکا قوی اندیشہ ہے اس لئے اونٹ وغیرہ کا بھی التقاط کرنا چاہئے۔

لعنہ حرام کے متعلق اختلاف: عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی ان رسول اللہ ﷺ نہی عن لقطۃ الحاج۔

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک لعنہ حرام کی داعی تشبیر ضروری ہے مملک و تصدق جائز نہیں (۲) حنفیہ کے نزدیک حل و حرام کے لفظ کا حکم مساوی ہے کما مر۔

دلیل شوافع: حدیث الباب۔

دلیل حنفیہ: ابن المذہبؒ نے عمرؓ، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور سعید بن مسیبؓ سے نقل کیا ہے ”ان حکم لقطۃ مکہ کحکم سائر البلدان“ (پانچواں جلد ص ۲۰۰ ص)

جواب: روایت مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب زمانہ خیر القرون پر محمول ہے، دور حاضر میں نقصان و فساد کا اندیشہ ہے لہذا التقاط میں فائدہ ہے (بدل الجہود ج ۳ ص ۷۰ ص، اعلین ایضاً، مرۃ دیگر، فی حدیث ابی سعیدؓ... ”یا علی اذ الدینار“ نبیؐ نے فرمایا ای علی اشرنی ادا کر دو۔

تشریح: غالباً اس عورت کی صداقت وحی یاد گیر دلائل سے معلوم ہوگی کہ یہ لقطہ

اسکا ہے ورنہ بغیر تحقیقات کسی کو لفظ کا مالک نہیں بنایا جاتا۔ (کما مراد)۔

سوال: علیؑ نے قبل التشریح اشرفی کو خرچ کر دیا حالانکہ بالاجماع تشریح ضروری ہے؟

جوابات: (۱) تشریح کیلئے خاص الفاظ متعین نہیں جسوقت علیؑ اشرفی کو لیکر صحابہؓ کے سامنے حضورؐ کے دہائیں تشریف لائی تو تشریح خود بخود ہو گئی اور ایک اشرفی کیلئے اتنا اعلان کافی ہے (۲) مصنف عبدالرزاق کی روایت اس طرح ہے "من علیہ وجدیدنا فاتی النبی ﷺ فقال عرفہ ثلاثہ لیم اس سے معلوم ہوا کہ علیؑ نے تین دن تک تشریح کی، اگرچہ حدیث الباب میں لکھا کہ نہیں۔ (۳) یہ روایت سند ضعیف اور مضطرب ہے "قال الشوکانی فی سندہ رجل مجهول (نور المحمود ج ۱ ص ۵۱۱) مبدل بالمجود ج ۳ ص ۷۱ ص)

باب الفرائض

"الفرائض" یہ فریضہ کی جمع ہے، جس کے معنی مقرر کردہ حصہ بھی قرآن حکیم میں میراث کو "نصیباً مفروضاً" کہا گیا اس حیثیت سے اسکو فرائض کہا جاتا ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس علم میں وارثوں کے جو حصے بیان کئے جاتے ہیں ان کی مقدار خود حق تعالیٰ نے مقرر کی ہے، اس لئے اسکو فرائض کہا جاتا ہے۔ اصطلاح میں علم الفرائض کہا جاتا ہے ایسے چند قواعد و جزئیات فقہیہ کو جس کے جاننے سے میت کے شرعی ورثاء اور ان میں شرعی اصول کے مطابق انکے اندر میت کا ترکہ تقسیم کرنا کا طریقہ معلوم ہو، یا یہ کہا جائے کہ فرائض، علم فقہ اور حساب کے ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ سے ترکہ میت کو ورثہ میں تقسیم کر نیکی کیفیت اور ان کے حقوق و درجات کی تفصیل معلوم ہو، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں "فرائض" ابن ابی لیلیٰؒ اور "فرائض" ابن شبرمہؒ کتاب کا ذکر ملتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کی تدوین کا زمانہ وہی ہے جو عام فقہ کی تدوین کا زمانہ ہے، اسکی فضیلت کے متعلق درج ذیل حدیث کافی ہے "قال النبی ﷺ تعلموا الفرائض وعلموها فانها نصف العلم ولی رواہ وھو سنتی وھو اول شی ینزع من امتی (مجمع الانسار)

حدیث: عن اسمعین زید قال قال رسول ﷺ لا یراث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم، اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ہاں مسلمان کا کافر کا وارث ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ، اور سروقؒ کے نزدیک مسلمان کا کافر کا وارث ہو گا یہ بات معاذ بن جبلؓ اور معاویہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کا کافر کا وارث نہیں ہو گا،

ولیل مالک، سعد بن المسیب وغیرہ: قال النبی ﷺ لا اسلام یعلو ولا یعلیٰ، اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا لہذا غالب ہو نیکاً تقاضا یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہ بنے۔
ولیل جمہور: حدیث الباب۔

جواب: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے۔
پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاریٰ، مجوسی، یہودی وغیرہ ایک دوسرے کا وارث ہو سکتے یا نہیں؟
مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔
(۲) احناف کے نزدیک وارث ہو سکتے۔

ولیل شوافع: عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ لا یوارث اهل الملثین۔ (بودوز، کن ماج)
ولیل احناف: قال النبی ﷺ الکفر ملۃ واحده۔

جواب: ملتین سے اسلام و کفر مراد ہے لہذا اس حدیث میں عدم الارث بین المسلمین والکفار مراد ہے، کفار کے مابین عدم وراثت کا ذکر نہیں، اور بالاتفاق مرتد بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا لیکن اس بارہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان مرتد کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟

مذاہب: (۱) مالک شافعی، ربیعہ، یحییٰ ابن لیث وغیرہ کے نزدیک مسلمان بھی مرتد کا وارث نہیں ہوتا (۲) احناف فرماتے ہیں کہ مرتد نے اپنے لہذا کی زندگی میں جو کچھ کمایا ہے وہ عین المال میں جائیگا اور حالت اسلام میں جو کچھ کمایا ہے وہ اس کے مسلمان وارث کو ملے گا (مظاہر حق ۶۳۴ ص، تلیق الصبیح ۳۸۸ ص)

حدیث: عن ابی ہریرۃ.... "القاتل لایوث" تشریح: جو قتل میراث سے محروم ہونے کا سبب بنتا ہے یہ وہ قتل ہے جو موجب قصاص و کفارہ ہو اور وہ قتل عمد اور شبه عمد اور قتل خطا چاہے خطائی القصد ہو یا خطائی الفعل ہو، اور جو قتل جاری مجرائے خطا ہے، اس قتل میں فعل قتل قاتل کے قصد کے بغیر پایا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص نیند میں کسی شخص پر گرا اور اسے ہلاک کر دیا کر ڈٹ بدلا اور اپنے بغل میں سوئے ہوئے ہمسائے کو نیند میں اپنے بھاری پن کی وجہ سے پھل ڈالا تب بھی وہ موجب حرم میراث ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قاتل عاقل بالغ ہو مجنون اور دیوانہ نہ ہو اسکی تفصیلی بحث ایضاً المحکوۃ ۳ ج ۲۳۵ ص میں ملاحظہ ہو۔ لیکن قتل باسبب یعنی کسی شخص کے قتل کا سبب خطا کوئی شخص غیر ملک میں گزرا کھودا یا غیر مملوک جگہ میں حجر رکھ دیا پس اس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا (۲) یا کھانے میں زہر ملا کر یا جلاد سے قتل کر دیا یہ اگرچہ قتل مدعا کرنے سے بھی بدتر ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں وراثت سے محروم نہ ہوگا، اس طرح اگر وارث اپنے مورث کو خطا قتل نہ کرے بلکہ اپنا دفاع کرتے ہوئے مورث پر وارث کرے اور مورث مدعا جائے اس وقت وارث میراث سے محروم نہ ہوگا۔ "فی حدیث المقدم الخال وارث من لا وارث له" واضح رہے کہ ذوی الفروض بارہ

ہیں۔ ۱۔ باپ، ۲۔ دوا، ۳۔ اخیا، بھائی، ۴۔ بیوی، ۵۔ خاوند، ۶۔ ماں، ۷۔ جد، ۸۔ بیٹی، ۹۔ پوتی، ۱۰۔ حقیقی بہن، ۱۱۔ سوتیلی بہن، ۱۲۔ اخیا، بہن، اور عصباء کے چار درجے ہیں، لول، بیٹا، پوتا، بھو، پوتا، سکڑوتا، (یا اسکے نیچے کے درجے کے کووم، باپ، دوا، پردوا، (یا اسکے لوپر کے درجے کے) سوم، حقیقی اور سوتیلی بھائی اور ان کے لڑکے (اگرچہ نیچے کے درجے کے ہوں) چہلم، میت کا چچا، میت کے باپ کا چچا، میت کے دوا کا چچا، اور ان چچوں کے بیٹے، پوتے، پڑپوتے، اور سکڑوتے، اس میں اتفاق ہے کہ وارثوں میں سب سے پہلا درجہ ذوی الفروض کا ہے اور دوسرے درجہ عصباء کا ہے ان رشتہ داروں کے علاوہ باقی رشتہ دار جو ہے مثلاً، ماموں، پھوپھی، خالہ وغیرہ ذوی الارحام ہیں جو وارث ہونگے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ملائکہ کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں، ذوی الفروض اور عصباء نہ ہونے کی صورت میں میت کا مال بیت المال میں جائیگا، (۲) حنفیہ اور احمدی (نی رولیت) کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے مستحق ہیں۔

دلائل ائمہ ملائکہ: (۱) قرآن حکیم میں صرف ذوی الفروض اور عصباء کا ذکر ہے اور ذوی الارحام کا ذکر نہیں، لہذا ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں (۲) آنحضرتؐ سے پھوپھی اور خالہ کی وراثت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: "جبرائیل ان لاشی لہما۔"

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) قولہ تعالیٰ "واولوا الارحام بعضهم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ" (۱۲) اس آیت نے عقد موافقت کی میراث کو منسوخ فرما کر ذوی الارحام کو وارث بنایا (۳) لعائن ثابت ہیں، الاحدع قال النبیؐ، لقیس، بن، عاصم، ہا، تعوفون لہ نسبافیکم فقال انه کان غریبا فلا تعرف لہ الا ب: اخت فجعلا النبیؐ، میراث لہ۔ (۴) سہل بن حنیف جب مقتول ہوئے تو ان کا ایک ماموں ہی تھا حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ نے عمرؓ کو اسکے متعلق لکھا تو آپؐ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب تک تک وراثت نہ ہو با ماموں وراثت ہے۔

جوابات: (۱) آیات میراث میں اگرچہ ذوی الارحام کا ذکر نہیں لیکن دوسری آیت میں تو ذکر ہے کہ ذکرت الان، (۲) حدیث مذکور کا فہم ہے کہ ذوی الفروض اور عصباء کے ہوتے ہوئے پھوپھی اور خالہ کو کچھ نہیں ملے گا (۳) یہ حدیث آیت واولوا الارحام، الخ، کے نزول سے پہلے کی ہے (بدل المجود ج ۳ ص ۱۰۷ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمر قال تعلموا الفرائض وزاد ابن مسعود والطلاق والحج قال فانہ من دینکم، علم میراث، طلاق اور حج دین کے اہم مسائل میں سے ہیں لہذا انہیں خود سیکھو

اور دوسروں کو سکھاؤ، آج علم فراغت جاننے والے علماء بہت کم ہیں اور جمع الفوائد وغیرہ میں یہ روایت فاضل نصف العلم الفاظ کے ساتھ وارد ہے، نصف العلم سے مراد جزاء ہم ہے کیونکہ اسکی تحصیل میں زیادہ مشقت و جھلنی پڑتی ہے۔ نصف العلم کی اور بہت سی توجیہات ہیں لیکن یہ الفاظ ”مشکوٰۃ المصابیح“ میں نہیں ہے اس لئے راقم الحروف نے اسکو ترک کر دینا مناسب سمجھا۔

باب الوصایا

”وصایا“ یہ وصیت کی جمع ہے جیسے خطایا خطیہ کی، بمعنی وصیت کرنا اور مال موسیٰ اور عہد پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے اصطلاح میں اس خاص عہد کو وصیت کہا جاتا ہے جسکا تعلق موت کے بعد سے ہو، قرآن حکیم میں تاکید کی حکموں کو بھی وصیت سے تعبیر کی گئی ہے کمافی (۱) قولہ تعالیٰ ”ووصی بھسا ابراہیم بنیہ و یعقوب“ یعنی اسلام پر قائم رہنے کی وصیت (تاکیدی حکم) ابراہیمؑ نے اپنی اولاد کو کیا تھا اور اسی کی وصیت یعقوبؑ اپنی اولاد کو کر گئے و فی (۲) قولہ تعالیٰ ”ولقد وصینا الذین او تو الکتاب“ وغیرہما،

ابتداء اسلام میں غنی پر وصیت کرنا فرض تھا، آیت میراث نازل ہونے کے بعد یہ منسوخ ہو گیا لیکن احتساب اب بھی باقی ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ اس میں تسلیم المال فی المستقبل عند زوال الملك ہے تاہم بعض وقت انسان عند الموت تبرعا کچھ دینا چاہتا ہے اس لئے شفعۃ شریعت نے اسکی اجازت دی۔

حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ملحق امری فسلم له

شیء یوصی فیہ یبیت لیلین الاوصیۃ مکتوبۃ عنده

”جس مسلمان مرد کے معاملے میں کوئی چیز لائق وصیت ہو یہ مناسب نہیں کہ دو راتیں بھی وصیت لکھ بغیر گزارے ”یوصی“ معروف بھی ہو سکتا ہے مجہول بھی، لائق وصیت کی قید اس لئے لگائی کہ جس مال کی وصیت ہی نہیں ہو سکتی۔ اسکا حکم یہ نہیں اور وصیت قابل میراث چیز کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے کی نہیں چنانچہ قرض، امانت اور اموال موقوفہ میں میراث جاری نہیں ہوتی لہذا انکی وصیت بھی نہیں ہوتی، نبی کا مال قابل وراثت نہیں لہذا قابل وصیت بھی نہیں، حضرت علیؑ ہی کو فقط وصی رسول اللہؐ کہنا اس اعتقاد سے کہ حضور ﷺ نے آپ کو اپنے مال یا خلافت کی وصیت کی تھی یہ غلط ہے کیونکہ ہر مسلمان وصی رسول ہے کما قال النبی اوصیکم بتقوی اللہ، قوله لیلین“ یعنی دو راتیں، اس سے مراد عرصہ قلیل ہے یعنی کم سے کم عرصہ بھی ایسا نہ گزرنا چاہئے۔ جس میں وصیت نامہ لکھا ہو انہ لکھا ہو کیونکہ انسان کی زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں۔ نہ معلوم کس دن روح قفصِ غصری چھوڑ کر چلی جائے

چلو مسافر بندھو گھڑی بہت دور جانا ہے ☆ آج بھی جانا کل بھی جانا کوئی ایک دن جانا ہے

وصیت نامہ نہ ہونے کی صورت میں حق تلفی کا اندیشہ ہے بلکہ آجکل بہتر یہ ہے کہ رجسٹری کرا دے کیونکہ زبانی وصیتیں بدل جاتی ہیں۔

مسئلہ خلا فیہ (۱) اصحاب ظواہر، سلفین اور شافعی (فی قول قدیم) کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک والدین اور اقربین کیلئے وصیت واجب ہے (۳) جمہور علماء کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا مستحب ہے ہاں ادائے قرض اور ادائے امانت کی وصیت واجب ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب

دلیل بعض: قول تعالیٰ ”کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرین

الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف۔

دلیل جمہور: (۱) وصیت شروع ہوئی میت کے نفع کیلئے اگر اسکو واجب قرار دیا جائے تو ضرر کی جہت غالب ہو جائیگی۔ (۲) نیز یہ وصیت بعد الموت من قبیل التبرعات ہے لہذا اسکو حین حیات کے تبرعات پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں قرض یا امانت و ودیعت کی وصیت مراد ہے۔ (۲) اور آیت مذکورہ آیت میراث سے منسوخ ہو گئی کما قال ابن عباس (۳) بعض نے کہا اسکا رخ درج ذیل حدیث سے ہوا۔ عن ابی امامۃ قال النبی ﷺ ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیۃ لوارث (ابوداؤد) یہ حدیث مشہور ہے جس سے رخ قرآن جائز ہے۔

محمد بن: عن انس قال قال رسول اللہ ﷺ من قطع میراث

وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنة یوم القیامۃ۔

تشریح: وارثوں کو میراث سے محروم کرنے کی بہت صورتیں ہیں مثلاً (۱) نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر کوئی شخص وصیت کرنا چاہے تو ثلث مال سے وصیت کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں اگر کسی نے اس سے زیادہ وصیت کی تو مورث نے وارثوں کو میراث سے محروم کیا ہے اس حیثیت سے باب الوصایا جو بمنزلہ دعویٰ ہے اور حدیثوں جو بمنزلہ اولہ ہے اس کے ساتھ مناسبت بھی ہو جاتی ہے (۲) کسی کیلئے قرض کا بھجوانا اقرار کر لینا تاکہ وارثوں کو حصہ کم ملے۔ (۳) حرمان وراثت کیلئے بیبیوں کو طلاق دیدینا (۴) اپنے بچہ کا انکار کر دینا تاکہ اس کو میراث نہ ملے (۵) کسی کو اپنا مال وقف یا ہبہ وغیرہ کر دینا۔ (۶) وارثین جو دوسرے وارثین کو حق نہیں دیتا ہے وہ گویا اس حدیث میں داخل نہیں لیکن یہ بھی بظلم ہے اور حق تلفی ہے۔ (۷) بعض لوگ کسی وجہ سے اپنے بیٹے کو عاق قرار دیکر میراث سے محروم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور لڑکیوں کو میراث سے محروم کر دیتا ہے یہ بے معنی ہے اس سے لڑکا لڑکی فی الحقیقت کوئی محروم نہ ہوگی، جو چیز بغیر مشقت ملے وہ میراث ہے اسلئے ہر جتنی جنت میں اپنا حصہ بھی لیگا اور کافرا

فہرست مضامین ایضاح مشکوٰۃ جلد دوم ۲/

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
"	خالقوا اليهود فانهم لا یصلون فی تعالیم	۳۵۰	باب المساجد ومواضع الصلوة
۳۶۲	باب السترة	"	صلوة فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف
۳۶۳	فلیدفعہ فان ابی فلیقاتلہ	"	صلوة فی مسجدی ہذا خیر من ألف
۳۶۴	تقطع الصلوة المرأة والحمار والکلب	۳۵۱	صلوة فیما سواہ
۳۶۵	قوله فلیخط خطا	۳۵۲	مرحبہ رؤسہ القدس
۳۶۶	باب صفة الصلوة	"	لا تشدوا الرحال الا الی ثلثة مساجد
"	حدیث منی الصلوة	"	زیارت رؤسہ القدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف
"	یستفتح الصلوة بالتکبیر والقراءة بالحمد لله	۳۵۳	زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر
۳۶۷	مسئلہ جہود عدم جہر تسمیہ	۳۵۴	ما بین بنی و منبری و روضہ من ریاض الجنۃ
۳۶۹	مسئلہ ریح یدین	"	من بنی لله مسجدًا بنی الله له بیتا فی الجنۃ
۳۷۵	جلسہ استراحت	۳۵۵	تحیۃ المسجد
۳۷۶	ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری محل وضع یدین	"	البزاق فی المسجد خطیئة
"	الصلوة مثنی مثنی	"	لعن الله اليهود و النصارى
۳۷۷	باب ما یقرأ بعد التکبیر	۳۵۶	اتخذوا قبور انبیائہم مساجد
۳۷۹	باب القراءة فی الصلوة	"	أجعلوا فی بیوتکم من صلواتکم ولا تتخذوها قبورا
۳۸۰	مسئلہ فرأت غلب الامام	۳۵۷	ما أمرت بتشیید المساجد
۳۸۷	صلوة المفترض خلف المتفعل	"	رأیت ربی عزوجل فی أحسن صورة
۳۸۸	مسئلہ ائمن	"	جميع ماکان و یكون کالم آحضرت کو نہیں دیا کیا
"	تائین کسکا و تھینے؟	۳۵۸	نہی رسول اللہ ان یصلی فی سبعة مواطن
"	جہر و خفا تائین میں اختلاف	"	بیت اللہ کی محبت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف
۳۹۲	باب الركوع	۳۵۹	لعن رسول اللہ ﷺ زائرات القبور
۳۹۳	باب السجود وفضله	۳۶۰	باب السترة
"	اذا سجد وضع ركبته قبل یدیه لاتقع بین السجدةین	"	لا یصلین أحدکم فی الثوب الواحد
۳۹۴	باب التشہد	"	لیس علی عاتقہ منہ شی
"	وعقد ثلاثة و خمسين	"	رجل یصلی مسجل آزارہ
"	اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف	۳۶۱	نہی عن السدل فی الصلوة
"	کیفیت جلوس للتشہد میں اختلاف		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵۲۸	باب الموقف	۴۹۸	باب الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام
۵۲۹	باب الامامة	۵۰۰	قوله و علی آل محمد
۵۳۰	حدیث: قوله من دار قوما فلا يؤمهم	"	قوله كما صليت علي ابراهيم
	حدیث: قوله ثلثة لا تقبل منهم	"	باب الدعاء فی التشهد
۵۳۱	صلواتهم	۵۰۱	باب ما لا یجز من العمل فی الصلوٰۃ
"	اہانت میں کے متعلق اختلاف	"	ان منار جالا یاتون الکھان
۵۳۲	توافل میں اہانت میں کے متعلق اختلاف	"	نہی رسول اللہ عن الخصر فی الصلوٰۃ
"	باب ماعلی الماموم	"	ان عفریتا من الجن
	باب ماعلی الماموم من المتابعة	"	اداسا احدکم فی الصلوٰۃ
۵۳۳	وحکم المسبوق	۵۰۲	باب السہو
"	اقتداء القائم خلف القاعد کی بحث	۵۰۳	کیفیت تجدید سبوس اختلاف
	حدیث: قوله فقال ألا رجل يتصدق	۵۰۵	کلام فی الصلوٰۃ اور حدیث ذی الیدین
۵۳۵	علی هذا فیصلي معه	۵۰۸	باب مسجود القرآن
"	مسئلہ جماعت ثانیہ	۵۱۰	تعداد مسجود ثلاث
	حدیث: قوله إذا جنتم الى الصلوٰۃ	۵۱۲	باب أوقات النهی
۵۳۶	ونحن مسجود فاسجدوا	۵۱۵	قوله یصلي بعد صلوٰۃ الصبح و رکعتین
"	قوله و من ادرک رکعة فقد ادرک الصلوٰۃ	"	حدیث: قولہا لاتمنعوا احدا طاف هذا
	حدیث: قوله ومن فاتته قراءة أم	۵۱۶	البيت و صلي آية ساعة شاء
۵۳۸	القران فقد فاتته خير كثير	"	حدیث: قوله نہی عن الصلوٰۃ نصف
۵۳۹	باب من صلی صلوٰۃ مرتین	"	ان یار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة
۵۴۰	باب السنن و فضائلها	۵۱۷	باب الجماعة و فضلها
۵۴۱	بعدا جمعہ سے مذکورہ کی تعداد		حدیث: قوله انه اذن بالصلوٰۃ فی لیلة
۵۴۲	باب صلوٰۃ اللیل	۵۱۹	ذات برد و ریح الخ
"	اختلاف العدول رکعات صلوٰۃ قبل	"	حدیث: قوله إذا وضع عشاء احدکم
	رات کی قرأت میں تو سط بین البحر	"	واقیمت الصلوٰۃ فابدا بالعشاء
۵۴۵	والسر افضل ہے	"	حدیث کی تشریح میں بعض تجدید پسند شخص کی
"	مسئلہ ذکر البحر	۵۲۰	غلطی
۵۴۷	باب الوتر		حدیث: قوله اذا اقيمت الصلوٰۃ فلا
"	وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟	۵۲۱	صلوٰۃ الا المكتوبة
۵۵۰	عدد رکعت وتر میں اختلاف	"	حدیث: قوله اذا ابتأ ذنت امرأة
۵۵۵	نوت وتر سے قضا واجب ہے یا نہیں	۵۲۳	أحدکم الى المسجد فلا یمنعہا
"	مسئلہ انقض وتر	۵۲۵	باب تسوية الصفوف
۵۵۶	مسئلہ شفع الوتر	"	حدیث: قوله یصلي خلف الصف
		۵۲۶	وحده فامرہ أن یعيد الصلوٰۃ

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	
۵۸۸	مسئلہ کلام و صلوٰۃ عند الخطیہ	۵۵۷	باب القنوت	
۵۹۰	حدیث: قوله من أدرك ركعة من الصلوة مع الإمام فقد أدرك الصلوة	۵۵۹	نماز فجر میں ثنوت نازلہ	
۵۹۱	باب صلوٰۃ الخوف	۵۶۰	باب قیام شہر رمضان	
۵۹۲	حدیث: قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان	۵۶۳	باب صلوٰۃ الضحیٰ	
۵۹۳	باب صلوٰۃ العیدین	۵۶۵	باب صلوٰۃ السفر	
"	یہاں دو مسائل خلاف ہیں کہ صلوٰۃ عیدین	"	حکم قصر و اتمام صلوٰۃ فی السفر	
۵۹۴	عدد و کمیرات عیدین میں اختلاف	۵۶۸	حدیث: قولہ قال أقمنا بها عشرًا	
۵۹۵	غنا اور سماع	حدیث: قوله فأقام تسعة عشر يوما	۵۶۹	یصلی رکعتین رکعتین
۵۹۶	عصا لکبر خطبہ دینا	مسئلہ جمع بین الصلوٰۃ	۵۷۰	حدیث: قوله یصلی فی السفر علی
"	عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے	۵۷۱	راحلتہ حیث تو جہت بہ	
۵۹۷	باب فی الاضحیہ	۵۷۲	قولہ ویوتر علی راحلتہ	
حدیث: قوله البقرۃ عن سبعة	۵۷۳	مقدار مسافت قصر	۵۷۳	باب الجمعة
۵۹۸	والجزور عن سبعة	"	زمانہ فرضت جمع	
حدیث: قوله الأضحی یوم مان بعد	۵۷۵	یوم جمع افضل ہے یا یوم عرفہ	۵۷۶	حدیث: قوله ان فی الجمعة لساعة
یوم الأضحی	۵۷۷	باب وجوبہا	"	قال الجمعة علی من سمع النداء
۵۹۹	باب العتیرۃ	"	دوسرا مسئلہ جمع کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں	
۶۰۰	باب صلوٰۃ الخوف	۵۷۸	مصر اور قراء مصر کی تعریفات میں مشاع خفیہ	
۶۰۱	طریقہ صلوٰۃ کسوف میں اختلاف	۵۸۱	کے مختلف اقوال	
۶۰۲	صلوٰۃ کسوف میں اختفاء قرأت کی سنیت	۵۸۲	باب التظیف والتبکیر	
۶۰۳	باب فی سجود الشکر	حدیث: قوله اذا کان یوم الجمعة	"	وقفت الملائکۃ
۶۰۴	باب صلوٰۃ الاستسقاء	"	وعسل جمع کے متعلق اختلاف	
۶۰۵	قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب	۵۸۳	عسل نماز جمع کی سنت سے یا یوم جمع کی	
"	طریقہ قلب رداء	"	باب الخطیۃ والصلوٰۃ	
۶۰۶	کتاب الجنائز	حدیث: قوله فلما کان عثمان وکثر	۵۸۴	الناس زاد النداء الثالث علی التوراء
"	حکمت نماز جنازہ	۵۸۵	اضافہ اذان ثالث کی حکمتیں	
"	باب عیادۃ المریض وثواب المریض	۵۸۶	جلوس بین الخطبتین کے متعلق اختلاف	
"	نہدائے کبھی کے اقسام	۵۸۷	مسئلہ قیام خطبہ	
۶۰۸	واقعد قرطاس اور شیعہ کا عمر پر بیجا الزام	"	غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے	
۶۱۳	باب تمنی الموت و ذکرہ			
"	الفصل الثانی			
"	المؤمن یموت بعرق الجبین			
۶۱۵	باب ما یقال عند من حضرہ الموت			

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
	قوله فان اطاعوا لذالك فايك	۶۱۶	باب غسل الميت وتكفينه
۶۵۱	وكرائم اموالهم	"	اسباب غسل ميت
۶۵۲	فاغناه الله ورسوله	۶۱۸	عورت کا کفن
"	قوله فانكم تظلمون خالدا	"	محرم کے کفن کا مسئلہ
"	قوله واما العباس فهي علي		باب المشي بالجنائز والصلاة
۶۵۳	فيقول هذا لكم وهذه هدية	۶۱۹	عليها
"	لا جلب ولا جنب	۶۲۰	(۱) صلوٰۃ جنازہ فی المسجد کا مسئلہ
۶۵۴	مال مستفاد کی زکوٰۃ کا مسئلہ	"	(۲) نمازیانہ صلوٰۃ جنازہ کا مسئلہ
۶۵۶	تا بالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں	۶۲۳	(۳) تکبیرات جنازہ
۶۵۷	حدیث: قوله واستخلف ابو بكر بعده	۶۲۵	تحقیق وسط
۶۵۸	قوله كفو من كفر من العرب كي توح	۶۲۶	موقف الامام فی البنازہ کا مسئلہ
۶۵۹	زکوٰۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے	۶۲۷	صلوٰۃ علی القبر کا مسئلہ
۶۶۰	باب ما يجب فيه الزكاة	۶۲۸	صلوٰۃ علی الشهداء
۶۶۱	زرگی پیداوار کے اسباب زکوٰۃ	۶۳۰	قوله والسقط يصلی عليه
	حدیث قوله ليس على المسلم صدقة	۶۳۱	حدیث: قوله يمشون امام الجنائز
۶۶۳	فی عبده ولا فی فرسه	۶۳۳	حمل جنازہ کی کیفیت
۶۶۴	حدیث: قوله ومن مثل فوقها فلا يعط		بعد صلوٰۃ البنازہ بیت اجتماع کے ساتھ
	قوله فی اربع وعشرين من الابل او ث	۶۳۴	دعا کرتا بدعت ہے
۶۶۵	گائے اور بکری کی زکوٰۃ	۶۳۵	باب دفن الميت
	قوله ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين	۶۳۶	میر کو کسم بنانا
۶۶۶	معجم خشية الصدقة	۶۳۷	قبر پر عمارت بنانا
۶۶۷	غائب ائمہ کی روشنی میں تفریق و جمع کی	۶۳۸	پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے
	صورتمیں	۶۳۹	میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے
۶۶۹	خشية الصدقة کا متعلق یہ	۶۴۰	باب البكاء علی الميت
	قوله وما كان من خليطين فانهما يتر	۶۴۲	میت کے گھر کھانا بھیجنا صحب ہے
۶۷۰	جعمان بینہما بالسوية	۶۴۳	باب زيارة القبور
	حدیث: قوله العجماء جزحها جبارو	۶۴۴	عورتوں کیلئے زیارت قبور کا مسئلہ
۶۷۳	البشر جبارو	"	حضور اکرم ﷺ کے والدین
۶۷۵	زكاة الركاز	۶۴۶	كتاب الزكاة
	الاختلاف فيما زاد على نصاب	"	زکوٰۃ کے معنی نفوی اور وجود نسبیہ
۶۷۸	الذهب والفضة	"	زکوٰۃ کب فرض ہوئی
۶۷۹	نوٹ پر زکوٰۃ	"	کیا کفار و رعایا کے بھی مخاطب ہیں؟
"	حدیث: قوله اذا خرصتم فخذوا	۶۴۷	قوله تؤخذ من اغنيائهم فترد علی
	قوله: ودعوا الثلث فان لم تدعوا	۶۴۸	فقرا انهم
۶۸۰	الثلث فدعوا الربع،		
۶۸۱	شہد کی زکوٰۃ		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۷۱۷	رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان	۶۸۳	زکوٰۃ الحلی
۷۱۹	مسئلہ ثالث: سقوط کفارہ	۶۸۶	عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ
۷۲۰	قبلہ اور مباشرۃ صائم کا مسئلہ	۶۸۷	باب صدقۃ الفطر
۷۲۱	باب صوم المسافر	۶۹۲	باب من لا تحل له الصدقة
۷۲۲	باب القضاء		باب من لا تحل له المسئلة ومن
۷۲۳	باب صیام التطوع	۶۹۳	تحل له
۷۲۴	صوم یوم عرفہ	۶۹۵	باب الانفاق وکراهیۃ الامساک
"	مرثیہ عید میلاد النبی	"	ابو ذر کے نظریہ سے سونہ پر استدلال
۷۲۶	باب ، عن ام ہانی	۶۹۶	باب فضل الصدقة
"	قوله فلا یضربک ان کان تطوعاً	۶۹۷	نور خودی
۷۲۷	باب ليلة القدر	۶۹۸	باب من لا یعود فی الصدقة
۷۲۹	باب الاعتکاف	۶۹۹	کتاب الصوم
۷۳۰	ضروری حاجات کیلئے مختلف کے لئے کایان	۷۰۰	تحقیق رمضان اور وجوب سیرہ
۷۳۱	اختلاف فی نذر الجالبیہ		حدیث: قوله الا الصوم فانه لی وانا
"	صوم اعتکاف نذر	۷۰۱	اجزی بہ
۷۳۲	اعتکاف کی ابتداء		قوله ولخلف فم الصائم اطیب
۷۳۳	ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع	۷۰۲	عند الله من ریع المسک
"	کتاب فضائل القرآن	۷۰۳	قوله والصیام جنۃ
	قوله انک قلت لا علمک اعظم	۷۰۴	باب رؤیۃ الهلال
۷۳۵	سورة من القرآن		حدیث: قوله شهر ا عید لا ینقصان
"	قوله السبع المثانی	۷۰۶	رمضان و ذو الجحۃ
	سورة اخلاص قل یا ایہا الکافرون اور		حدیث: قوله لا یتقدم من احدکم
۷۳۶	اذا نزلت کے فضائل	۷۰۷	رمضان بصوم یوم اویومین
۷۳۷	له ظہر و بطن		حدیث: قوله اذا انتصف شعبان فلا
"	لو جعل القرآن فی اہاب	"	تصوموا
	معمودین کی فضیلت اور ابن مسعود کی طرف		حدیث: قوله قال من صام الیوم الذی
"	معمودین کے انکار کی نسبت	۷۰۸	یشک فیہ فقد عصى
۷۳۸	لیس منا من لم یتغن بالقران	۷۱۰	مسئلہ اختلاف مطالع
"	ان الله امرنی أن أقرأ القرآن	۷۱۲	صوم وصال
۷۳۹	قال لم یفقه من قرأ القرآن فی أقل من ثلاث	۷۱۳	مسئلہ امکان تطہیر
۷۴۰	تاریخ حفاظت قرآن		حدیث قوله من لم یجمع الصیام قبل
۷۴۱	کتابت وحی	"	الفجر فلا صیام له
۷۴۲	حضرت ابوبکر کے عہد میں جمع قرآن		حدیث قوله اذا سمع النداء احدکم
۷۴۵	حضرت عثمان کے عہد میں جمع قرآن	۷۱۵	والاناء فی یدہ فلا یضعہ
۷۵۱	کتاب الدعوات	"	باب تنزیہ الصوم

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۷۸۹	ان رسول اللہ طاف بالبيت على بعير	"	وہا تقرر کہ بدل دیتی ہے
"	سئل جابر عن الرجل يرى البيت رفع يديه	۷۵۲	باب ذکر اللہ و التقرب الیہ
۷۹۰	باب الوقوف بعرفة	۷۵۳	بقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدي بي
۷۹۱	باب الدفع من عرفة و مزدلفة	"	کتاب اسماء اللہ تعالیٰ
"	مزاد سے ضعف کو کل صحابہ کی روایت روینا	۷۵۴	اسم اللہ میں اختلاف
"	یوم النحر میں رہی حجرہ عقبہ کے وقت کے متعلق	۷۵۵	بسم اللہ الرحمن الرحیم اور شرارہ پدی
۷۹۳	اختلاف	۷۵۶	باب الاستغفار و التوبة
۷۹۴	معتر کے تلبیک کا حکم	۷۵۷	کتاب المناسک
"	منی تقطع التلبیة فی الحج	"	حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف
۷۹۵	باب رمی الجمار	۷۵۸	حج پر مخالفین اسلام کے اعتراضات
۷۹۶	کیفیت رمی جمار	"	حج کا فلسفہ اور حکمتیں
"	باب الہدی	۷۵۹	مسلمانوں پر ایک بیجا الزام
۷۹۷	اشعار اور تقلید کی کتابیں اور سنیہ اشعار میں	۷۶۰	تاریخ تعمیر بیت اللہ
"	اختلاف	۷۶۱	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی
۷۹۸	صرف ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوتا	۷۶۲	حج مبرور
"	فقال ارکبھا فقال انھا بدنة	"	نا بالغ بچہ کا حج صحیح ہے
۷۹۹	قوله ولا تاكل منها وانت ولا احد من	۷۶۳	الحج عن الشيخ الكبير والمیت
"	اهل رفقک	۷۶۵	لڑکیوں کو حیض پڑھوانے کا حکم
۸۰۰	قال ان أعظم الايام عند الله يوم	۷۶۶	عورت کا بغیر حرم حج کرنے کا مسئلہ
"	النحر ثم يوم القر	۷۶۷	بغیر احرام میقات کا تہاؤ کرنا جائز نہیں
۸۰۱	باب الحلق	۷۶۸	آنحضرت کے عروں کی تعداد مع دفع تعارض
"	عورتوں کے لئے قصر ہے	۷۷۰	باب الاحرام و التلبیة
"	حلق کے مقدار میں اختلاف	۷۷۱	سمعت رسول اللہ ﷺ یهل ملبدا
۸۰۲	قال لی معاوية انی قصرت من رأس	۷۷۲	نہی کے موضع احرام کے متعلق اختلاف
"	النبي عند المروة بمشقص	۷۷۳	اقسام حج اور آنحضرت کا حج
۸۰۳	باب ان رسول الله وقف في حجة	۷۷۶	باب قصة حجة الوداع
"	الوداع	۷۷۷	رکعتیں بعد الطواف کے متعلق اختلاف
"	مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم	۷۷۹	سعی بین الصفا و المردہ کی شرعی حیثیت
۸۰۴	باب خطبة يوم النحر و رمی ایام	"	حج کا مسئلہ
"	التشريق والتوديع	۷۸۰	قوله: حتی اتی المزدلفة فصلی بها
"	قال استاذن العباس بن عبد المطلب	"	المغرب والعشاء باذان واحد و اقامتین
"	رسول الله أن یبیت بمكة لیالی	۷۸۳	و امرنی أن اعتمر مکان عمرتی من
۸۰۶	محب میں قیام سنت ہے	۷۸۴	التعمیم
۸۰۷	تفسیر یوم حج اکبر	۷۸۷	قارن کے ذکر کئے طواف ہے
		۷۸۷	باب دخول مكة و الطواف

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۸۳۱	کیا موجودہ بیگلوں کا سود حرام نہیں؟	۸۰۸	ان رسول اللہ آخر طواف الزیارة يوم النحر الی اللیل
"	تجارتی قرضوں پر سود	"	باب ما یجتنبہ المحرم
۸۳۲	سود کی جواز پر استدلال	"	فقال لا تلبسوا القمیص ولا العمامہ
"	سود کے جواز کے قائلین	۸۰۹	قوله لا یجد نعلین فلیلبس خفین
"	حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں	۸۱۰	مسئلہ نکاح محرم
۸۳۳	سود کی حقیقت	۸۱۶	باب المحرم یجتنب الصيد
"	حضور اکرم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ	"	حدیث: قوله قال لحم الصيد لکم فی الاحرام حلال مالم تصید وہ اویصاد لکم
۸۳۴	سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال	"	قال البحر اد صید البحر
"	تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور	۸۱۸	باب الاحصار وفوت الحج
"	غلت و حکمت میں فرق	۸۲۰	باب حرم مکة حرمها الله تعالى
"	قوله و کتابہ "لان کتابۃ الربا اعانة علیہ	۸۲۱	ان هذا البلد حرمها الله يوم خلق السموات والارض
۸۳۵	ربو الفضل	"	قوله وانه لا یحل القتال فیہ لاحد قبلی
"	حدیث: قوله الذهب بالذهب والفضة بالفضة	۸۲۳	باب حرم المدينة حرمها الله تعالى
۸۳۶	بیع الجنہ ان بالجنہ ان سیدہ کا مسئلہ	"	عن علی ما کتبنا عن رسول الله الا القران وما فیہذہ الصحیفۃ
۸۳۷	سود کی خرید و فروخت کا مسئلہ	۸۲۴	حرمین صحتین میں اقامت گزین ہو ینکا حکم
۸۳۸	حدیث: قوله نهی عن بیع اللحم بالحيوان	"	قال امرت بقریۃ تاكل القرى
۸۵۱	حدیث: قوله قال الربوا فی النسیئۃ	۸۲۷	قوله یقولون یثرب وهی المدينۃ الفضلیۃ مکہ ومدينہ میں اختلاف
"	باب المنہی عنها من البیوع	۸۲۸	کتاب البیوع
۸۵۲	مناظرہ، محاطہ، مزینہ	"	حدیث: قوله الحلال بین والحرام بین
"	حدیث: قوله عن المعامرة وعن الشیاء	۸۲۹	مشبہات کی تفسیر اور حکم
۸۵۳	ورخص فی بیع العرایا	۸۳۰	قوله: الا وهی القلب
"	حدیث: قوله عن بیع الثمار حتی ید	"	حدیث: قوله ما اکل احد طعاما قط
۸۵۶	وصلاحها	۸۳۱	خیرا من ان یاکل من عمل یدہ
"	حدیث: قوله عن بیع السنین وامر	۸۳۲	کتا کی بیع
۸۶۰	بوضع الجوانح	"	بی کی بیع
"	حدیث: قوله قال کانوا یتناعون	۸۳۳	قوله: کسب الحجم خبیث
۸۶۱	الطعام فی اعلی السوق	۸۳۴	باب الخیار
۸۶۲	بیع قبل ان یخس سے منع کرنے کی حکمت	۸۳۹	باب الربوا
۸۶۵	حدیث قوله قال لاتلقوا الرکیان لیبیع	۸۴۰	سود وغر اور سود مرکب دونوں حرام ہیں
۸۶۶	قوله ولا یبع بعضکم علی بیع بعض		
"	قوله ولا یبع حاضر لباد		
۸۶۸	بیع مصرافہ		
۸۷۱	بیع لماسہ، منایہ، بیع الخصاۃ		
۸۷۲	حدیث: قوله عن بیع الحبلۃ		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
"	اقسام مزارعت مع احکام	۸۷۳	حدیث: قوله عن عسب الفحل
۹۰۲	قوله من زرع في أرض قوم بغير أذنهم	۸۷۴	حدیث: قوله لا يباع فضل الماء ليبيع به الكلاء
۹۰۳	باب الإجارة	۸۷۵	حدیث: قوله نهى عن بيع الكالئ بالكالئ
۹۰۴	في حديث ابن عباس احتجم فاعطى الحجام أجره	"	حدیث: قوله عن بيع العربان
"	باب احياء الموات والشراب	۸۷۷	حدیث: قوله عن بيعتين في بيعة
۹۰۵	قال من عمر أرضا ليست لأحد فهو أحق	"	حدیث: قوله لا يعل سلف ولا يبع
۹۰۶	المسلمون شركاء في ثلاث	۸۷۸	قوله ولا يشرطان في بيع
"	باب العطايا	۸۷۹	مسألة تيرغل
۹۰۷	العمري جائزة	۸۸۰	حدیث: قوله ثم قال بعينه بأوقية قال فيعته
۹۰۸	الرقبي جائزة لأهلها	۸۸۳	حدیث: قوله اذا اختلف البيعان فالتقول قول البائع والمبتاع بالخيار
"	رقبي كصورتي	۸۸۴	باب السلم والرهن
۹۰۹	العائد في هبته كالكلب	۸۸۵	حدیث: قوله الظهر يركب بنفسه اذا كان مروهونا
۹۱۰	تقسيم ميراث من اولاد كـ ما بين مساوات	۸۸۶	باب الاحتكار
۹۱۱	باب اللقطة	"	حكم الاحتكار من اختلاف
۹۱۳	حكم استعمال لقطه	۸۸۹	باب الإفلاس والانظار
"	اختلاف في القاطن الا ابل	۸۹۱	باب الشركة والوكالة
۹۱۴	لقطه حرم من متعلق اختلاف	۸۹۳	باب الفصب والعارية
"	قوله يا علي اذ الدينار	"	من أخذ شبرا من الأرض ظلما لا يجلن أحد ما شية أمرى بغير أذنه
۹۱۵	باب الفرائض	۸۹۵	في حديث انس عند بعض نسائه قوله لا جلب ولا جنب
"	لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم	۸۹۶	قال لا يأخذ أحدكم عصا أخيه
۹۱۶	الخال وارث من لا وأرث له	"	ان ناقة للبراء بن عازب دخلت حائطا فالتسدت
۹۱۷	قال تعلموا الفرائض	"	عن أمية بن صفوان بل عارية مضمونة
۹۱۸	باب الوصايا	۸۹۷	باب الشفعة
"	ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه قوله من قطع ميراث وأرثه قطع الله ميراثه من الجنة	۸۹۸	اسباب شفعة كيايين
۹۱۹	تأثرات بخاري صاحب مدظلة	۸۹۹	قوله ولا شفعة في بئر ولا فحل النخل
۹۲۰	آل-إمام لاهيبري انش	۹۰۰	باب المساقاة والمزارعة
	آهمدنيا كسپيڈٹار		
	آل-جاميا ماركت (۲۵ تولا)		
	۱۷۰ آندركيلا شپرام		